

Libertinage, irréligion, incroyance, athéisme dans l'Europe de la première modernité (XVI^e-XVII^e siècles)

Une approche critique des tendances actuelles de la recherche (1998-2002)¹

Introduction

L'objectif est ici de produire une analyse à la fois descriptive et critique des travaux les plus récents consacrés au libertinage, à l'irréligion et à l'athéisme (des mots pour ouvrir au plus large l'éventail de la recherche historique, non de vagues synonymes), en se fondant sur la littérature publiée depuis la parution de la bibliographie de Sergio Zoli². Je me limiterai donc

¹ Je tiens à remercier ici Lorenzo Bianchi, Tristan Dagron, François de Graux, Michel Jeanneret, Antony McKenna, Alain Mothu, Isabelle Moreau, Gianluca Mori, Gianni Paganini, Cécile Soudan et Winfried Schröder, sans l'assistance desquels cette note n'aurait pas été possible. Mais il va aussi de soi que j'assume seul l'entière responsabilité des propos qui suivent.

J'ai jugé préférable de traduire directement les citations tirées d'ouvrages parus en italiens et en anglais.

² Sergio ZOLI, *L'Europa libertina (secc. XVI-XVIII). Bibliografia generale*, Firenze, Nardini, 1997, ouvrage très important, même si on peut le trouver lacunaire dans l'établissement des sources premières (absence à peu près totale du libertinage des mœurs, etc.). Il me faut aussi renvoyer d'emblée à la bibliographie critique d'Isabelle Moreau, « Libertinisme et philosophie », *Revue de Synthèse*, 4^e série, n° 1-2, janvier-juin 2002, p. 137-160, ainsi qu'aux comptes rendus et notes savantes publiés depuis 1992 par l'indispensable *Lettre Clandestine*. Voir également Alain Mothu (1992), *Bibliographia clandestina* (1992-1997) sur le site internet de Gianluca Mori : <http://www.vc.unipmn.it/~mori/e-texts/bibclan.htm>. Je me permets de signaler également la bibliographie en ligne dont je suis responsable : <http://www.ehess.fr/centres/grihl/z-BiblioLibertinage0.htm>, où figurent les travaux signalés dans ce compte rendu.

presque exclusivement aux ouvrages, articles (originaux ou traductions³), comptes rendus, notes critiques et bibliographiques publiés entre 1998 et 2002⁴, sans prétendre à l'exhaustivité, mais en essayant de couvrir les diverses disciplines concernées (histoire des idées, histoire de la littérature, de la philosophie, et – au moins virtuellement, étant donnée la rareté des travaux – histoire sociale), en refusant a priori de ne prendre en compte que la littérature réputée « scientifique » (ce refus ayant une incidence sur l'appréhension même du libertinage : de fait, une partie du corpus de textes est jugée indigne ou du moins demeure très négligée par la recherche patentée, parce que reléguée au rayon des *curiosa*). En outre, la masse de travaux concernant le XVIII^e siècle est telle que j'ai renoncé à l'intégrer, me contentant de citer quelques études portant sur la transition du libertinage aux Lumières, car l'un des objectifs de cette note est de mettre en évidence la relative pénurie de travaux de fond traitant des continuités et des ruptures entre la culture libertine (ou prétendue telle) et le développement des Lumières radicales, et même au-delà, celui de la libre pensée du XIX^e et du XX^e siècle.

Dans une récente « chronique du libertinage », François de Graux écrivait, non sans provocation : « L'historiographie du libertinage n'est pas un domaine fort mouvementé. Nos connaissances en la matière ne sont guère à la hauteur des enjeux soulevés par le *mouvement* libertin, et trop peu d'éditions récentes

³ La traduction d'un ouvrage d'histoire est toujours susceptible d'apporter quelque chose de nouveau à la recherche, même s'il est déjà connu des spécialistes. C'est tout particulièrement le cas du recueil de textes de Tullio GREGORY, dont la parution n'offre pas seulement une vue sur un état relativement ancien de la recherche, mais interpelle bel et bien la recherche contemporaine : *Genèse de la raison classique, de Charron à Descartes*, Paris, PUF, 1999.

⁴ Je ne manquerai pas de signaler en outre quelques travaux de référence utiles pour situer tel article ou ouvrage dans la production de son auteur. J'ai également rendu compte de quelques articles et ouvrages, dont j'ai eu copies, qui devaient être publiés en 2002 et ne sont pas encore parus (février 2003).

permettent de compenser, par l'offre de lecture, le déficit de traitement critique »⁵. Je souscris volontiers, sinon à la lettre de cette déclaration (je constaterai que les éditions de texte se multiplient, et que les auteurs les plus célèbres du corpus bénéficient d'un traitement critique considérable), du moins à son esprit. En effet, le vaste champ des études portant sur le libertinage et autres notions connexes, malgré les initiatives pour créer de nombreuses occasions de rencontres et des lieux éditoriaux spécifiques⁶, n'est guère animé de réelles discussions, ni traversé de dissensions ouvertes, alors même qu'il est occupé par des positions méthodologiques, interprétatives, etc., absolument inconciliables. Mais tout se passe comme si les individus et les groupes cultivaient leur pré carré, en cherchant à éviter autant que possible de se confronter directement aux positions adverses. Le phénomène qui apparaît avec le plus d'évidence, aux yeux de qui cherche à faire le point, est d'ailleurs celui de l'extrême parcellisation des études et le constat le plus irritant (sinon le plus déprimant), celui d'une fréquente méconnaissance des travaux d'autrui, voire d'une souveraine indifférence à leur égard.

Rien de tout cela n'est sans doute une spécificité des études sur le libertinage, mais relève plutôt d'une crise générale de la recherche en sciences humaines, où toute production nouvelle (qu'elle soit novatrice ou non) est immédiatement digérée sans difficulté, sans éclat, ni polémique – et le plus souvent sans aucun écho –, dans une sorte de consensus relativiste par défaut, qui trouve sa justification dans une prétendue éthique de la tolérance, masque grossier

⁵ François De GRAUX, « Chronique du libertinage », [I], *La Lettre clandestine*, n° 8, 1999 (p. 141-177), p. 141.

⁶ Outre la *Lettre Clandestine*, il faut citer la revue annuelle animée par A. McKenna et P.-F. Moreau, *Libertinage et philosophie*, qui rassemble généralement les communications des journées organisées annuellement par l'UMR 5037. Par ailleurs les colloques et séminaires consacrés au libertinage sont assez nombreux, en France (voir le colloque organisé récemment par Jean-Charles Darmon, *Libertinage et politique en France au temps de la monarchie absolue*, Château de Versailles et Sorbonne 18-19 septembre 2002, à paraître in *Littératures classiques*) et ailleurs (je pense par exemple aux nombreuses initiatives en Italie de Gianni Paganini, etc.).

d'un pacte de non-agression généralisé entre bénéficiaires ou aspirants bénéficiaires du fonctionnariat universitaire. Comment, en effet, dans ces conditions, les travaux sur le libertinage pourraient-ils être « à la hauteur des enjeux soulevés par le *mouvement* libertin », s'il est vrai, comme j'en suis pour ma part convaincu, que ces enjeux – théoriques et pratiques – sont inséparables d'une réflexion critique de l'intellectuel sur ses propres relations aux pouvoirs et aux institutions ?⁷ C'est uniquement en s'efforçant d'établir, ici et maintenant, un rapport critique avec ses propres présupposés méthodologiques, philosophiques, éthiques, idéologiques que l'on peut espérer se hisser à la hauteur des enjeux présentés par la culture libertine : celle-ci en effet offre la particularité de saisir son public à travers des stratégies de communication conduisant à l'exclusion partielle ou totale de l'interlocuteur qui n'accepte pas de faire sienne une démarche de mise en cause radicale de la vérité des savoirs autorisés et de la légitimité des pouvoirs établis (politiques, religieux, universitaires ...).

Il va de soi également, qu'en déclinant, à la suite de la notion de libertinage mais sans pour autant les confondre, celles d'irrégion, d'incroyance et d'athéisme, je fais ici de la critique des religions une donnée centrale du libertinage, et que cela revient à prendre d'emblée parti dans les débats que nous évoquerons. Je ne chercherai certes pas à me cacher derrière la pseudo-objectivité du recenseur : du reste, le choix même du matériau bibliographique et, dans celui-ci, des questions, citations, etc., engagent toujours, d'une façon ou d'une autre, un parti pris. En outre la démarche nominaliste qui consisterait à ne

⁷ A cet égard, la remarque de Dinah Ribard sur la relation des philosophes fonctionnaires du XIX^e siècle avec le matérialisme des Lumières mériterait sans aucun doute d'être étendue à celle des universitaires avec la culture hétérodoxe du début de la modernité : « la distance prise par les professeurs du XIX^e siècle avec l'athéisme ou le matérialisme des Lumières est elle aussi, et peut-être surtout, une opposition d'ordre identitaire entre la philosophie institutionnelle, salariée et consacrée par l'État à l'enseignement, et une philosophie d'auteur qui traversait plusieurs espaces et institutions contrôlés par les pouvoirs politiques et

retenir que les seuls travaux où les syntagmes « libertin », « libertinage » et « libertinisme » sont mis en avant, ne me paraît pas pertinente, parce que faussement extérieure à ses objets, et surtout, parce que l'historien peut avoir de fort bonnes raisons de traiter des mêmes objets en récusant une terminologie jugée fallacieuse ou insatisfaisante⁸.

Ainsi, chacun peut légitimement éprouver les scrupules énoncés par Jean-Charles Darmon à propos de Gassendi : « la notion de libertinage » est « une catégorie trop vaste, hétérogène, et extérieure pour rendre compte de l'extrême singularité de la pensée » du chanoine de Digne⁹. Il ne s'agit pas là seulement d'une hésitation consécutive aux débats sur l'opportunité de compter ou non Gassendi parmi les libertins, en raison de son souci d'accorder l'épicurisme au christianisme, de son activité de prêtre et autres raisons futiles¹⁰, mais d'une

religieux. », Dinah RIBARD : *Raconter, vivre, penser. Histoire(s) de philosophes (1650-1766)*, Paris, Vrin-ehess, 2003.

⁸ Je me suis par exemple aperçu que la littérature anglosaxonne boude généralement cette terminologie, et il est révélateur que dans un article récent de James DYBIKOWSKI, le terme « libertinism » ne serve qu'à désigner le libertinage moral dont on accusait les Free-Thinkers du début du XVIII^e siècle et non leur liberté en matière de religion (dénoté par le mot « atheism ») : « Anthony Collins' Defense of Free-Thinking », Gianni PAGANINI, Miguel BENITEZ et James DYBIKOWSKI (dir.), *Scepticisme, clandestinité et libre pensée*, Paris, Honoré Champion, 2002 (p. 299-325), p. 316-317.

⁹ Jean-Charles DARMON, « Philosophie épicurienne et littérature au XVII^e siècle : retour sur quelques problèmes de méthode symptomatiques », *Libertinage et philosophie au XVII^e siècle*, n° 4, 2000 (p. 11-38) p. 16.

¹⁰ L'idée absurde selon laquelle Gassendi attribuerait à son entreprise philosophique une finalité essentiellement apologétique, dans laquelle l'épicurisme occuperait une fonction instrumentale est encore assez souvent acceptée comme plausible, sinon même évidente. Voir par exemple Giambattista GORI, « Plutarco e le fonti antiepicuree di Gassendi », *La Geografia dei saperi. Scritti in memoria di Dino Pastine*, Firenze, Casa editrice Le Lettere, 2000 (p. 123-130), p. 126. Sylvie TAUSSIG suggère quant à elle que Gassendi évoque peut-être, en sous-main, le procès du Christ, lorsqu'il dénonce, à propos d'Épicure, les persécutions subies par les philosophes au cours de l'histoire, c'est-à-dire lorsqu'il s'approprie l'un des thèmes à travers lesquels la culture

saine remarque méthodologique : à un certain degré de proximité des textes, les catégories ne peuvent paraître que des habits mal taillés, trop grands et trop courts à la fois, chargés des équivoques inévitables aux termes communs, et finalement – peut-être – inutiles.

Ce compte rendu sera donc résolument polémique¹¹, en même temps qu'il voudrait couvrir le plus largement le spectre des discours sur le sujet, dont beaucoup ne peuvent être soutenus que dans l'ignorance feinte ou réelle des questions soulevées ailleurs ; de sorte que l'exhibition des divergences profondes entre les interprétations, des hiatus entre les disciplines, des accords inattendus et apparemment contradictoires, devient, dans les conditions actuelles, une démarche en elle-même polémique. On s'efforcera de porter un œil curieux, mais aussi défiant et soupçonneux, tout à la fois sur la qualité de l'érudition mise en œuvre, sur la pertinence des méthodes d'enquête au regard des exigences de l'objet et sur les préjugés et les habitudes invétérées des chercheurs, qui s'installent dans les disciplines prédécoupées et s'appuient sur des catégories préétablies sans les interroger¹².

1- Une catégorie légitime ?

En effet, comme le constate Isabelle Moreau dans une très utile note bibliographique, le fait d'être attesté dans les textes n'offre pas à l'emploi des termes « libertin », « libertinisme », « libertinage », une « légitimité

libertine s'éloigne le plus visiblement du christianisme. Introduction à Pierre GASSENDI, *Vie et mœurs d'Épicure*, Paris, Éditions Alive, Paris, 2001, p. 43.

¹¹ Pour une défense et illustration de l'art polémique, on se reportera opportunément à l'article introductif de Jean-Marc Mandosio à la revue *Nouvelles de nulle part*, n° 2, septembre 2002.

¹² Voir les remarques similaires par lesquelles Alberto TENENTI commence son article « Libertinismo e etica politica in Paolo Sarpi », *Studi Veneziani*, t. XXXVIII, 1999, p. 67-77.

méthodologique *a priori* »¹³. D'autant plus que « libertin » reste, plus que jamais, (il suffit de questionner un moteur de recherche sur le web pour s'en convaincre) ce terme galvaudé qui nous est revenu du XVIII^e siècle, ou qui appartient plutôt à l'imaginaire érotique projeté sur le XVIII^e siècle, et il serait tout à fait erroné de penser que cette imagerie n'a aucun effet sur la recherche universitaire et surtout sur les entreprises, le plus souvent désolantes, de vulgarisation de la culture libertine¹⁴. L'argument publicitaire et économique

¹³ « Libertinisme et philosophie », art. cité : « 'Libertinisme' entend désigner ici cet objet d'étude spécifique à l'histoire des idées, à la croisée des approches littéraire, philosophique et historique des textes ». L'auteure ajoute que les termes de « libre penseur » et de « libre pensée » quant à eux, pèchent lourdement par anachronisme. Il est vrai. Il faut cependant ajouter, comme le fait remarquer James DYBIKOWSKI (« Free-Thinkers and their enemies : an introduction », in Gianni Paganini & altr., *Scepticisme, clandestinité et libre pensée, op. cit.*, p. 215-223), qu'ils apparaissent en anglais dès la fin du XVII^e siècle, pour s'affirmer au début du XVIII^e siècle, mais liés à une revendication de libre discussion et de libre publication (Whiston, Collins, Toland), qui jusque là n'avait jamais été un objet de débat public (la revendication ouverte n'excédait qu'à grand peine, et rarement, celle de la *libertas philosophandi*). D'où effectivement l'intérêt qu'il y a de ne pas rabattre le libertinage sur la libre-pensée, ne serait-ce que pour séparer deux « moments », à la fois historiques et théoriques, de ce qui semble bien être un même mouvement.

¹⁴ Voir par exemple *Les Libertins, séduction et subversion, Magazine littéraire*, n° 371, décembre 1998 : l'article introductif de Jean ROUDAUT (« Vivre comme des dieux ») est bourré d'à-peu-près et d'erreurs, voire de contresens purs et simples (« les libertins demeurent hostiles à la collusion de la religion et de la politique » ; « le projet des libertins est de conformer le monde au paradis que nous rêvons... »), et accompagnée d'une bibliographie squelettique. Il contient par contre une note élogieuse sur la pléiade réalisée sous la responsabilité de Jacques Prévot (voir ci-dessous), dont l'introduction au volume précédemment cité est présentée comme « convaincu[e] et militant[e] », « une Défense et illustration de cette liberté d'esprit libre où d'aucuns ne voient qu'un mauvais esprit ». Ces poncifs sont hélas à la hauteur du texte en question, où le libertinage devient une sorte de synonyme de l'indépendance d'esprit, c'est-à-dire la plus vague et la plus vide des définitions que l'on puisse proposer.

pèse ici de tout son poids, dans la perspective de publications portant « libertins » dans le titre, même s'il relève du non-dit et presque de l'indicible¹⁵.

Les termes de « libertin » et de « libertinage » sont d'abord, comme on le sait, les termes accusatoires de l'apologétique, et leur reprise, à travers la constitution d'une catégorie historiographique à la fin du XIX^e siècle, ne va pas sans poser problème. « Dès l'origine », rappelle Jacques Prévot dans l'*Introduction* de la Pléiade consacrée aux *Libertins du XVII^e siècle*, la question du libertinage fut posée dans un « contexte polémique » – ce qui est bien le moins que l'on puisse dire – et les noms de « libertin » et de « libertinage » – « diabolisés » –, ont suscité « l'hostilité d'une partie de la critique universitaire, quand une autre, au contraire, voyait dans cette diabolisation même le signe de leur grandeur »¹⁶. Mais de très brefs renvois à Frédéric Lachèvre, Antoine Adam et René Pintard (et il faudrait citer d'abord les René Grousset, Maurice Denis, François Perrens, Henri Busson...) ne nous apprennent (presque) rien. Il y a là une carence qui se vérifie dans la presque totalité des études : le manque de conscience critique sur les notions et l'absence de toute recherche sur l'historiographie du libertinage¹⁷. Par exemple, la dépendance partielle (mais à mon sens essentielle) de la grande thèse de René Pintard – insurpassée à ce jour encore sur le plan historiographique –, à l'égard des travaux qui l'ont précédé (en particulier par rapport à l'érudition accusatoire de Lachèvre) et la dette de ceux-ci envers l'apologétique garassienne suffit à nous éclairer sur le jugement globalement très négatif que ce livre porte sur le mouvement. Jacques Prévot, sous

¹⁵ Je remercie Jean Goldzink d'avoir insisté sur ce point à l'occasion d'une séance de séminaire à l'EHESS.

¹⁶ *Libertins du XVII^e siècle*, édition établie, présentée et annotée par Jacques Prévot, en collaboration avec Th. Bedouelle et É. Wolff, Paris, Gallimard, 1998, t. 1, p. XI. Notons cependant que la catégorie historiographique s'est constituée à partir de présupposés hostiles à son objet, ce que beaucoup ont oublié, qui prétendent le contraire (par ex. A. Tenenti, *art. cit.* p. 67).

forme de question, nous livre une clé importante : la catégorie de libertins « n'aurait-elle pas servi à rejeter dans la marge de l'histoire des écrivains et des écrits, et à maintenir chimiquement pur le siècle le plus grossièrement idéalisé de notre histoire ? »¹⁸ Il faut répondre sans hésiter par l'affirmative.

Mais à partir de là, on peut céder à deux tentations, toutes deux fort dommageables : soit l'on récuse la pertinence de la catégorie en la renvoyant à ses sources apologétiques, soit l'on reconsidère le libertinage en dehors et contre ses sources malveillantes, et alors aucun critère fiable ne s'offre plus à nous pour distinguer les libertins des autres producteurs de culture au XVII^e siècle.

2- Le libertin comme fantoche apologétique et leurre pour l'historiographie

La première tentation me semble bien représentée par les travaux de Louise Godard de Donville qui reprend dans un article récent l'essentiel de sa thèse (qui reste un apport majeur sur le sujet) : le libertin est un être de fiction inventé ou plutôt réinventé par les apologistes et en particulier par le père Garasse à partir d'éléments bibliques et exégétiques, et auquel le bouillant jésuite attribue arbitrairement une doctrine hétéroclite, inspirée de Vanini et de ses prédécesseurs ; un athéisme caricaturé en « christianisme à rebours », qui pour la « première fois » (sous la plume donc du controversiste) « se constitue en doctrine cohérente, mûrie conceptuellement »¹⁹. Or la seule concession d'un

¹⁷ J'ai développé ailleurs ce constat : « Les libertins : l'envers du Grand Siècle », in "Quelques Dix-septième siècle : fabrications, usages et réemplois", *Cahiers du Centre de Recherches Historiques*, avril, 2002, n° 28-29, p. 11-37.

¹⁸ *Libertins du XVII^e siècle*, *op. cit.*, p. XVII.

¹⁹ Louise GODARD DE DONVILLE, « L'invention du « libertin » en 1623 et ses conséquences sur la lecture des textes », *Libertins et esprits forts du XVII^e siècle : quels modes de lecture ?* in *Libertinage et Philosophie au XVII^e siècle*, n° 6, 2002, p. 7-18. p. 12. Voir surtout Id. *Le libertin des origines à 1665 : un produit des apologètes*, Biblio 17, Papers on French Seventeenth Century

renvoi à Vanini, en effet omniprésent dans la *Doctrine curieuse* de Garasse, suffit à invalider la thèse, pour peu que l'on veuille bien se livrer à un réel travail de confrontation textuelle²⁰. En outre, Françoise Charles-Daubert a raison de remarquer que les descriptions doctrinales et bibliographiques de Garasse sont confirmées a posteriori par les ouvrages bibliographiques de Le Vayer et de Naudé, et ensuite de manière encore plus éclatante par le *Theophrastus Redivivus*²¹.

Literature, Paris/Seattle/Tübingen, 1989. Les recherches très fines que cette auteure a par ailleurs consacrées à Théophile et à son milieu, me semblent d'ailleurs militer contre sa propre thèse, en particulier « Théophile et son milieu dans les années précédant son procès », in R. Duchêne éd., *Théophile de Viau*, actes du colloque du CMR 17, Biblio 17, Papers on French Seventeenth Century Literature, Paris, Seattle, Tübingen, 1991, p. 31-44, mais aussi plus récemment sur la présence de Théophile dans la continuation de *l'Euphormion*, « D'Alitophile (Cl. B. Morisot, 1625) à Théophile de Viau sans le libertinage », in Luc Fraisse (dir.), *L'histoire littéraire et ses méthodes, mélanges offerts à Madeleine Bertaud*, Genève, Droz, 2001, p. 539-554. Ce texte en effet, par bien des aspects, excède la simple satire gallicane antijésuites, et les motifs qu'il fait apparaître (autour de la notion de vérité notamment), nous conduit dans les eaux du libertinage (considéré bien sûr au-delà de sa caricature garassienne).

Une position plus prudente, mais similaire, me semble pouvoir être tirée de l'ouvrage de Christian Jouhaud, *Les pouvoirs de la littérature. Histoire d'un paradoxe*, Paris, Gallimard, 2000. Le premier chapitre de l'ouvrage est en partie consacré à l'affaire Théophile, à Garasse et aux démêlés de Balzac avec ce dernier. On y trouve de très fines analyses des stratégies de publication et de la place que tient dans celles-ci l'accusation de libertinage (voir, autour de ce livre, le dossier présenté dans les *Annales HSS*, 2000, n° 5). Mais ce faisant, l'auteur laisse de côté les enjeux théoriques de l'accusation de libertinage (le procès fait à une culture philosophique émancipée du religieux). Là n'est pas son objet. Mais la possibilité même d'une pareille distinction d'objets – l'usage polémique d'un terme, et l'univers théorique qui se trouve par là même convoqué –, me semble discutable.

²⁰ Voir Francesco-Paolo RAIMONDI, « Giulio Cesare Vanini nella *Doctrina curiosa* del Garasse », *Presenza taurisanesa*, Janvier-février 1992 et mars 1992 [s'adresser à l'auteur : fpraimondi@jumpy.it].

²¹ Françoise CHARLES-DAUBERT, *Les libertins érudits en France au XVII^e siècle*, Paris, PUF, Philosophies, 1998, p. 32 sq.

L'interprétation historiographique présentée par Godard de Donville, qui non seulement engage la pertinence de l'usage historiographique de la notion de libertinage, mais se prononce aussi sur la genèse religieuse d'une culture émancipée de la religion, n'est en fait possible que si l'on s'obstine à ne tenir aucun compte du contenu de la « doctrine des beaux esprits » que Garasse décline sous forme de « maximes », elles-mêmes expliquées en « propositions » qui n'ont pas d'abord à voir avec les lieux communs de la patristique et de la théologie, mais avec les auteurs de ce que Garasse appelle la « bibliothèque des libertins » et avec la littérature clandestine contemporaine (*Quatrains du déiste*, etc.), où l'on peut en repérer tous les éléments.

Charles-Daubert, dans son petit ouvrage sur les *Libertins érudits en France* a raison d'affirmer que si l'on peut douter de l'existence du libertin tel que le portraiture fantasmatiquement l'apologétique, il n'en va pas de même de l'existence de « ceux que les apologistes désignent alors comme *les libertins*, ayant en tête l'identité d'adversaires précis dont ils connaissent clairement les positions philosophiques et les sources »²². C'est pourquoi, a fortiori, l'idée

²² *Op. cit.*, p. 16. C'est à ce titre que sont précieux les travaux sur la réfutation et, à travers celle-ci, sur la transmission des idées que les apologistes trouvent effectivement – ou affirment trouver –, dans les ouvrages de la bibliothèque libertine. Voir en particulier, les études consacrées aux lectures réfutatoires de Mersenne : Francesco Paolo RAIMONDI « Vanini et Mersenne », *Vanini*, J.-P. Cavallé et D. Foucault, dir., *Kairos*, n° 12, 1998, p. 181-254, Claudio BUCCOLONI, « Una *quaestio* inedita di Mersenne contro il *De Immenso* », *Bruniana & campanelliana*, V, 1999-1, p. 165-175 et Antonella DEL PRETE, « Réfuter et traduire : Marin Mersenne et la cosmologie de Giordano Bruno », in A. Mothu (éd.), *Révolution scientifique et libertinage*, Bruxelles, Brepols, 2000, p. 49-84. A cet égard la réédition d'ouvrages de controverse anti-libertine est précieuse : voir en particulier l'édition par Claudio Buccolini de l'ouvrage très rare de Mersenne, *L'usage de la raison*, 1623, Paris, Fayard, 2002. Voir également Jean DE SILHON qui, après Mersenne, s'en prend au pyrrhonisme profane et débusque les « germes de libertinage très dangereux » sous les fleurs de Montaigne : *De la certitude des connaissances humaines*, 1661, éd. Ch. Nadeau, Paris, Fayard, 2002 [édition de 1662], p. 25, et surtout, du même, sa *Lettre à Monseigneur l'Evêque de Nantes* [Philippe Cospean], où figure une

exprimée dans le même article par Godard de Donville, selon laquelle, sans l'intolérance des Jésuites, les contestataires seraient demeurés bien sagement dans la culture chrétienne, d'où on les a chassés contre leur gré, me paraît insoutenable.

Une démarche tout à fait différente consiste à envisager le libertinage dans l'interaction d'une culture contestataire (et qui n'attend pas Garasse pour contester l'Église) et de la réaction véhémement des milieux dévots²³. Mais l'idée, assez largement répandue aujourd'hui, est bien différente, selon laquelle la radicalisation de la critique du christianisme serait un produit de la théologie et de l'apologétique. L'objectif de l'historien, contre toute évidence textuelle et contre tout bon sens, est alors de nier l'initiative philosophique et culturelle des acteurs de la libre pensée. Contestant les entreprises différentes, mais comparables sur ce point, de Michael Buckley et d'Alan Kors, Gianni Paganini remarque alors très justement que l'« on risque de transformer en fantôme celui qui à l'époque de Campanella, Lessius, Mersenne représentait un ennemi véritable, dont le défi hantait tous les théologiens »²⁴.

déclaration de guerre contre Machiavel, Pomponazzi, Cardan et surtout Vanini, présentée et publiée par Ch. Nadeau, in *Corpus*, « Jean de Silhon », n° 42, 2002, p. 109-144. Enfin et surtout, on lira le riche article synthétique de Tullio GREGORY, « Apologeti e libertini », *Giornale Critico Della Filosofia Italiana*, LXXXI, 2000-1, p. 1-35.

²³ C'est dans ce sens que vont les travaux de Stéphane VAN DAMME sur le Procès de Théophile, notamment « Libertinage de mœurs/ libertinage érudit. Le travail de la distinction », à paraître dans la *Revue philosophique*.

²⁴ « *Legislatores et impostores. Le Theophrastus redivivus et la thèse de l'imposture des religions à la moitié du XVII^e siècle* », in J.-P. Cavaillé et D. Foucault, *Sources antiques de l'irréligion moderne : le relais italien*, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, Collection de l'ECRIT, n° 6, 2001, p. 181-218. Voir Michael J. BUCKLEY, *At the Origins of Modern Atheism*, New Haven/Londres, Yale University Press, 1987, Alan Charles KORS, *Atheism in*

3- Saint libertin *ora pro nobis*

A partir de la juste constatation de la construction de la catégorie comme « envers du Grand siècle », la deuxième tentation consiste à conserver la catégorie, mais en révoquant le point central de l'accusation apologétique : l'impiété. Ce qui, pour l'essentiel, ramène finalement cette position à la précédente. C'est une tendance assez largement diffuse dans la recherche contemporaine, poussée jusqu'à la caricature par Jacques Prévot. Selon cet auteur, la mécréance des libertins est un pur fantasme des libres penseurs modernes : « Il serait inconvenant » de chercher l'athéisme « de préférence chez ceux qu'on appelle libertins » (il y aurait donc, dans cette optique, des athées qui ne seraient pas libertins²⁵) : tout au plus, « en instillant le doute, le libertin a pu ouvrir la voie à une incroyance dans laquelle il ne s'engageait pas lui-même ». Aussi, « au mieux », sont-ils des sceptiques fidéistes, pour lesquels la révélation reste intouchable²⁶. Mais qu'est-ce qui caractérise alors les libertins ? Essentiellement le refus des autorités (il faut sans doute préciser : l'autorité de la révélation mise à part) et le très vague critère d'une affirmation de l'indépendance d'esprit, contre la rigidité et l'intolérance de l'absolutisme. A ce compte là, tous les grands esprits du siècle sont libertins, et notre critique n'hésite pas à convoquer jusqu'aux noms de Fénelon, Pascal, et même... Mersenne ! Mais alors, on ne

France, 1650-1729, vol. 1 : *The orthodox sources of Disbelief*, Princeton, Princeton University Press, 1990.

²⁵ Mais alors, si l'on admet l'existence de l'athéisme, quelle serait sa relation avec le libertinage ? L'auteur ne semble pas même admettre une différence de degrés, ce qui le ramènerait à une position voisine de celle de Garasse, pour lequel les libertins proprement nommés sont des « apprentis de l'athéisme ».

²⁶ *Libertins du XVII^e siècle*, Introduction, p. XLVI, LXV, XLI. Sur la question du scepticisme fidéiste, voir *infra*. C'est pourquoi, il faut louer cette entreprise, car sachant l'impact des ouvrages de la prestigieuse collection des éditions Gallimard sur un large public et la durée de leur influence, elle nous laisse pour longtemps, le meilleur de la tâche, tel qu'on la voit subtilement pratiquer par la plupart des

comprend plus rien. Pascal n'écrit-il pas une apologie de la religion menacée par l'athéisme ? Et le frère Minime n'est-il pas d'abord l'un des plus acharnés controversistes dans le combat contre les « déistes, athées et libertins de ce temps » ? Son ouverture remarquable à la science moderne, ses relations suspectes (un La Mothe Le Vayer par exemple) ne font rien à l'affaire, ou plutôt elle devient l'affaire de la complexité des réseaux savants de la première moitié du XVII^e siècle, où se croisent parfois sans se heurter les convictions les plus antagonistes²⁷. Une fois révoqué le critère de l'impiété, la spécificité du libertinage devient tout à fait anecdotique. Pour Armand Beaulieu, qui s'appuie sur Jacques Prévot, le recours au topos national le plus éculé n'est pas de trop (alors que l'on a pourtant affaire à un phénomène européen²⁸) : tout au plus, le libertinage érudit est-il « l'étincelle d'un esprit français toujours prompt à plaisanter, à juger ou à critiquer... »²⁹. On touche alors le fond de la misère critique.

4- L'héritage de René Pintard

Ces deux voies de la critique remettent foncièrement en cause, bien souvent sans le faire d'ailleurs de manière ouverte, les travaux de René Pintard : moins ses thèses sur la situation historique de ceux qu'il appelait les « libertins

auteurs publiés ici : la joie de conduire ceux des lecteurs qui se laisseraient abuser par cet appareil critique dans la voie délicieuse du déniement.

²⁷ A cet égard un rapprochement avec la situation actuelle de la recherche est en partie utile, en même temps que parfaitement trompeur, parce que la situation des réseaux savants par rapport aux pouvoirs politiques et religieux était entièrement différente. Un Le Vayer ou un Descartes ne pouvaient pas ne pas faire semblant de partager les mêmes émotions que le pieux secrétaire de l'Europe savante à l'égard de l'impiété.

²⁸ S. Zoli est l'un de ceux qui a le plus insisté ces dernières années sur cette dimension européenne du mouvement. Voir par exemple, *L'Europa libertina*, *op. cit.*, p. 18 sq.

érudits » (et le fait qu'il les appelle ainsi, voir *infra*), que la réalité même de son objet : c'est-à-dire l'existence de réseaux d'humanistes dans la première moitié du XVII^e siècle qui se reconnaissent dans leurs vue libres sur la religion, conduisant à des degrés divers à la mise en cause des dogmes et croyances du christianisme. On trouve l'effet de cette révision drastique là où on s'attendrait le moins à le trouver : dans la notice « *In Memoriam* » consacrée par Roger Zuber à l'historien du libertinage juste après sa disparition. Il s'agit d'un enterrement en règle où l'on nous fait comprendre que c'est tout le contenu des recherches du défunt qui serait aujourd'hui dépassé : on aurait justement contesté le mépris des « déniaisés » à l'égard du peuple croyant³⁰ et les temps seraient enfin venus de mettre en cause l'idée du libertinage comme « école de pensée », alors que l'on aurait plutôt affaire à un « type littéraire »³¹. Le monumental, l'inégalé travail d'archives accompli par Pintard passe ainsi tout entier à la trappe, sans plus de commentaires, alors qu'il eût fallu au contraire mettre en exergue au contraire une lacune majeure, et même une involution de la recherche contemporaine : l'absence de toute étude historique de grande ampleur revenant aux sources imprimées et surtout manuscrites pour reconsidérer les réseaux de l'impiété dans la période couverte par la célèbre thèse³². Encore ne faut-il pas surévaluer sur ce point les travaux de Pintard. Quel

²⁹ Armand BEAULIEU, « Un moine à l'esprit libre » [il s'agit de Mersenne], in A. Mothu (éd.), *Révolution scientifique et libertinage*, *op. cit.* (p. 35-47), p. 47.

³⁰ L'auteur ne donne aucune référence et l'on ne s'en étonne pas, puisque les auteurs ne cessent pourtant de réitérer expressément l'expression du plus profond mépris à l'égard du peuple superstitieux. Mais il est vrai que se développe l'idée, chère à Jacques Prévot – et dont il faut en effet retenir quelque chose – selon laquelle les libertins se soucieraient d'éducation populaire.

³¹ Roger ZUBER, « *In Memoriam*. René Pintard (1903-2002) », XVII^e siècle, n° 216, 2002, p. 387-391.

³² Par contre, le même Roger Zuber consacre un compte rendu très positif à l'anthologie de Jacques Prévot, tout en contestant toutefois la pertinence d'avoir eu recours dans le titre à « une désignation consacrée par l'histoire littéraire », *XVII^e siècle*, 2001-4, 721-722. Dès lors évidemment que les libertins ne le sont plus, et qu'il ne reste plus que la catégorie de « l'histoire littéraire », la remarque

que soit leur immense apport du point de vue de l'érudition, ils sont loin d'avoir jeté les bases d'une analyse socio-politique des réseaux, comme semble l'affirmer Charles-Daubert³³.

s'impose (qui pourrait bien se transformer en critique rédhibitoire contre l'entreprise de Jacques Prévot, qui se réclame de l'histoire littéraire). Le recenseur ajoute, qu'il « a trouvé plutôt comique de voir que plusieurs dix-septémistes avaient cru devoir faire la mijaurée devant le beau cadeau qui nous est fait ici ». Sans doute, vise-t-il entre autres le compte-rendu de François de Graux. Mais alors, il vaudrait mieux citer l'adversaire et réfuter ses raisons, sans quoi le compte rendu devient ce qu'il est presque systématiquement devenu : un simple coup de chapeau entre collègues ou le témoignage d'une fidélité vassalaire. Il est à peine besoin de dire qu'à ce stade de flagornerie et de servilité, une publication scientifique n'accomplit plus du tout une fonction critique, mais seulement sociale (on y publie qui protège qui, qui doit à qui, et l'on n'apprend rien de rien sur le livre, simple objet prétexte). Voir aussi Denise LEDUC-FAYETTE, « Les esprits forts au Grand Siècle », *Revue philosophique*, n° 1/2001, p. 55-60, compte rendu tout aussi dithyrambique et superficiel, qui reprend nombre d'erreurs de Prévot et en rajoute de nouvelles (Calvin confondrait dans son texte de 1544 les libertins et les athées, le terme libertin aurait une « connotation de plus en plus infamante au fil du [XVII^e] siècle », la confusion entre libertinage et libertinage des mœurs serait tardive, etc.). Le plus drôle étant que, dans le même élan, sont associés au volume de la Pléiade, les travaux de T. Gregory et d'O. Bloch dont il faut donc encore répéter qu'ils développent une appréhension du libertinage absolument inconciliable avec celle de J. Prévot.

³³ Pintard, selon F. Charles-Daubert, aurait fondé l'unité du mouvement des « libertins érudits » dans « une attitude sociale commune » d'une « partie de la bourgeoisie », contrainte au secret par la répression des poètes provocateurs du *Parnasse satyrique* liés à une partie de la jeune noblesse revendiquant avec provocation sa liberté de mœurs et d'esprit (*Les libertins érudits*, op. cit., p. 17). Cependant Pintard ne souhaitait pas (certes pas !) faire une histoire sociale du libertinage, mais une histoire du « sentiment moral » (équivalent de celle de l'abbé Bremond, mais pour l'incrédulité) et son étude trouve sa limite dans cette approche moralisante et psychologisante des érudits libertins. Il est à cet égard intéressant de constater que Lucien Febvre ait pu grandement apprécier cette démarche pour ce qu'elle est (sans prétention de faire œuvre d'histoire sociale justement), alors qu'elle n'allait pas vraiment dans le sens de sa propre thèse sur l'impossibilité de l'incroyance au XVI^e siècle (ce travail d'historiographie reste à faire). On se serait plutôt attendu à voir ici cité Gerhard SCHNEIDER, *Der Libertin. Zur Geistes und Sozialgeschichte des Bürgertums im 16. und 17. Jahrhundert*, Stuttgart, 1970, s'il ne tenait si mal les promesses du titre de son

Bien heureusement, tout un courant d'études s'inscrit aujourd'hui dans le sillage de Pintard, sans pour autant hésiter à mettre en cause les jugements négatifs de celui-ci sur le rôle des libertins dans la constitution de la modernité et sur l'issue historique du mouvement. C'est précisément le cas des nombreux travaux de Charles-Daubert. L'idée maîtresse que cette auteure exprime dans son ouvrage introductif sur le libertinage est que « l'apport du libertinage érudit prend la forme d'une rupture définitive avec la conception théologique de l'homme, du monde et de Dieu »³⁴. Aussi Charles-Daubert opte-t-elle pour une approche plus conceptuelle que ne l'était l'enquête psychologique et « sociologique » de Pintard, qui ne permettait guère de mettre en évidence une unité foncière de pensée justifiant l'usage d'une catégorie spécifique³⁵. Il s'agit pour elle de dégager la « structure thématique de la pensée libertine » : pas moins de trente et un thèmes sont relevés, regroupés sous trois chefs : 1- L'attitude intellectuelle des libertins (marquée par un sentiment de supériorité à l'égard de la sotte multitude, déterminant le secret et des modes d'écriture spécifiques) ; 2- La morale indépendante du sage (une sagesse toute humaine,

livre (car il ne s'agit au fond que d'une histoire, certes très informée, des mots « libertin », « libertinisme », « libertinage ». On ne le répètera jamais assez : l'histoire sociale du libertinage reste à faire).

³⁴ p. 112. Pour une analyse critique plus fouillée de ce livre, voir mon compte rendu dans la *Revue Philosophique*, 1999, n° 4. Voir aussi la réaction d'une rare méchanceté de Jacques Prévot dans la revue *Corpus*, n° 35, 1999, à l'endroit même où l'on trouve (tiens donc ?) un éloge déférent de sa Pléiade par son élève Sylvie Taussig.

³⁵ Pour F. Charles-Daubert, « il importe (...) de définir une méthode qui, derrière la déroutante diversité des points de vue, au-delà d'attitudes sociales partagées, ferait apparaître l'unité de pensée supposée par l'expression 'libertinage érudit' », *op. cit.*, p. 17. C'est dans la structure thématique sous-jacente que l'auteure appréhende cette unité. Mais notons bien que l'unité de la pensée est d'abord « supposée » par l'expression forgée par Pintard, alors même que Charles-Daubert montre que celui-ci n'est pas en mesure de la justifier. C'est pourquoi s'impose l'examen préalable de la pertinence de la formule elle-même de « libertins érudits » pour désigner l'ensemble des acteurs et auteurs qu'il rassemble dans son grand ouvrage.

réglée sur la nature, et rejetant la morale chrétienne); 3- Critique anti-théologique et critique des fondements du pouvoir³⁶. Notons que ces thèmes, dont la présence est pourtant abondamment attestée par les textes, sont précisément, pour la plupart, ceux qui sont rejetés comme des projections de la libre pensée moderne par les chercheurs réunis autour de la même critique de Pintard : contre la croyance à l'enfer et aux châtements ; contre la croyance en l'immortalité de l'âme ; contre la providence ; le Christ comme imposteur ; Dieu identique à la nature... D'un point de vue méthodologique, on pourrait cependant discuter la mise en avant de la notion de thème car, comme le montre d'ailleurs l'ouvrage de Charles-Daubert, les thèmes engagent des thèses³⁷, c'est-à-dire une pensée à l'œuvre, consciente de ses enjeux théoriques et pratiques. Pour ne prendre qu'un exemple, le thème « de la religion comme instrument au service du pouvoir » contient la forte thèse de l'imposture politique des religions, aux enjeux tout à fait considérables sur le plan de l'anthropologie, de la pensée politique, etc.

Par leur inspiration et leur mise en œuvre, les travaux de Charles-Daubert sont surtout proches des productions de ce que l'on pourrait appeler l'école italienne, où l'héritage de Pintard et tout à la fois sa critique, sont sans doute les plus vifs et les plus productifs³⁸. La méconnaissance, souvent bien réelle, de ces travaux en France est une chose étonnante, qui explique pour une bonne part les inconséquences et les insuffisances de la recherche en ce pays³⁹. C'est pourquoi

³⁶ *Ibid.*, p. 113-114.

³⁷ T. Gregory, dans un article découvert trop tard pour l'intégrer comme il le mériterait dans cette revue, parle d'un « complexe de thèses », combattues comme libertines par les apologistes : « Apologeti e libertini », *Giornale Critico Della Filosofia Italiana*, LXXXI, 2000-1, p. 1-35.

³⁸ Carlo BORGHERO, « Da una continuità all'altra : immagini del Seicento e del Settecento nella storiografia filosofica italiana del dopoguerra », in *Cinquant'anni di storiografia filosofica in Italia, Omaggio a C. A. Viano*, a c di E. Donaggio e E. Pasini, Bologna, Il Mulino, 2000, p. 187-207.

³⁹ I. Moreau a malgré tout raison de signaler que le « relatif désintérêt de la recherche française en matière de libertinisme et d'irréligion – désintérêt

la publication en français du recueil d'études de Tullio Gregory est un événement, et en particulier l'importante contribution qui présentait en 1980 un état des lieux de la recherche (« Le libertinisme dans la première moitié du XVII^e siècle ») : travail considérable de va-et-vient entre l'historiographie et ses sources qui se présente à la fois comme un effort soutenu pour produire les coordonnées de la culture philosophique libertine et désigner les insuffisances et les manques à combler dans les études⁴⁰.

5- Vingt ans après

A la lecture de ce texte de Tullio Gregory, on ne peut s'empêcher de se demander ce qui a aujourd'hui changé dans la situation du chercheur par rapport à celle où se trouvait son auteur il y a vingt ans (et on aurait évidemment aimé avoir quelques lumières à ce sujet dans l'édition française). Le fait le plus marquant s'est déjà imposé à nous : à travers la mise en cause, le plus souvent locale (cas par cas, auteur par auteur...) mais aussi globale, de l'existence même d'une culture de l'incrédulité, la légitimité du champ d'études n'est plus acquise. Cela devrait évidemment, pour le moins, entraîner de vives discussions, mais ce n'est que rarement le cas : le plus souvent, on accepte sans broncher de travailler sur des objets historiques dont l'existence même est niée par ses pairs, et réciproquement on tolère sans crier à l'imposture des travaux dont on a la

constaté en 1985 par Françoise Charles-Daubert, face à une Italie qui semblait avoir pris le relais des travaux de René Pintard et de Henri Busson – n'est plus tout à fait de mise ». En tout cas la réelle attention des chercheurs français aux travaux italiens – dont témoigne la publication des articles de Gregory – est une chose relativement nouvelle et elle reste bien insuffisante.

⁴⁰ Tullio GREGORY, *Genèse de la raison classique, de Charron à Descartes*, Paris, PUF, 1999, chap. I. Sur cet ouvrage, voir surtout l'essai de Carlo BORGHERO, « 'Ragione classica' e libertinismo », *Giornale critico della filosofia italiana*, 81, 2002, 3, p. 367-388.

conviction qu'ils n'ont aucune valeur historiographique. De sorte que les présumés à partir desquels Gregory interroge Pintard, dans lesquels se reconnaissait la plus grande partie de la critique voici vingt ans, ne sont plus acceptés, le plus souvent sans être d'ailleurs explicitement et fermement rejetés (ce qui n'est pas sans créer de grandes confusions). Ensuite, il est évident que le champ s'est très largement étendu et enrichi, comme en témoigne la masse énorme des publications (le fait que je me sois résigné ici à quatre années seulement est en lui-même révélateur), tant dans le domaine de l'historiographie et de la critique, que dans celui de l'édition de textes. Même si l'on peut encore mettre en évidence bien des lacunes, le travail dans ce dernier domaine est considérable : pour les seules années qui nous incombent, outre le volume de la Pleiade⁴¹, le nombre et (parfois) la qualité des éditions critiques sont tout à fait impressionnants et difficiles à recenser de manière exhaustive : œuvres complètes de Cyrano de Bergerac, de Tristan l'Hermitte, de Des Barreaux, textes de Sorbière, de Denis Veiras, de Saint-Réal, de Fontenelle, de Bayle... chefs d'œuvres de la littérature clandestine comme les deux traités des trois imposteurs et le *pseudo-Cymbalum mundi*... textes issus de ce que l'on appelle encore le libertinage de mœurs (*Parnasse satyrique, Académie des dames*...), et alors que se multiplient les annonces de publication prochaine : le 2^e tome de la Pléiade⁴², la publication des œuvres complètes de Gabriel Naudé, textes de Vanini, de Jean-Jacques Bouchard, de Dassoucy, de Louis Machon, etc.

⁴¹ *Libertins du XVII^e siècle, op. cit.* Ce premier tome contient *La Première journée* de Théophile et diverses pièces concernant le procès du poète, *L'Apologie pour tous les grands personnages qui ont été faussement soupçonnés de magie* de Naudé, *Le page disgracié* de Tristan de l'Hermitte, un petit échantillon traduit du *Philosophiae Epicuri Syntagma* consacré à l'éthique, une partie des *Aventures* de Dassoucy, les deux romans de Cyrano de Bergerac et *l'École des filles*.

⁴² On y trouvera, nous dit R. Zuber dans son compte rendu, « parmi d'autres, Bussy-Rabutin, Saint-Évremond et Fontenelle ».

On constate en tout cas, en parcourant ces publications, que les critiques et les orientations dessinées par Gregory dans son texte ne sont pas restées lettre morte pour les producteurs de la partie plus féconde des travaux contemporains. Mais d'abord faut-il donner un aperçu de l'apport du critique italien. L'un de ses principaux acquis, tout à fait représentatif d'une orientation des études qui n'a cessé depuis de s'affirmer en Italie et ailleurs, est la réfutation de la thèse jadis défendue par Lucien Febvre et Robert Lenoble – mais aussi par Pintard et Giorgio Spini – selon laquelle l'érudition en général et celle des libertins en particulier serait extérieure et même foncièrement hostile à l'esprit scientifique du XVII^e siècle, lui-même ramené à la seule science mécaniste (Galilée-Descartes), de sorte que l'entreprise des érudits était nécessairement vouée à l'échec⁴³. Ainsi « le libertinisme se serait éteint, ou aurait disparu avant 1650 » pour ne réapparaître qu'à la fin du siècle, suite au « barrage créé par la métaphysique de Descartes »⁴⁴. Ce fameux jugement de Pintard et la périodisation qu'elle informe sont vigoureusement mis en cause par Gregory et par ceux qui acceptent de le suivre sur cette question⁴⁵. Comme le note Carlo Borghero, le libertinage, loin d'apparaître comme un résidu de la Renaissance tardive désormais privée de toute force, est un élément de connexion entre « les aspirations libératoires de l'Humanisme et de la Renaissance et les premières affirmations des Lumières »⁴⁶. A cette lumière, le « moment cartésien » lui-même cesse d'apparaître comme celui d'une alliance, provisoire mais authentique, entre l'apologétique et la nouvelle science : c'est la « fausse conviction (...) de la sûreté de son orthodoxie religieuse et de son efficacité apologétique », qui se trouve ainsi mise en question. On peut, comme Alain Mothu dans l'avant propos d'un ouvrage

⁴³ T. Gregory, *op. cit.*, p. 35. Sur ce point, voir *infra*.

⁴⁴ *Ibid*, p. 61. Sur Descartes, voir *infra*.

⁴⁵ Cette interprétation est évidemment contestée, pour le fond, par ceux qui, comme Jonathan Israel (voir *infra*), situent l'acte de naissance des Lumières radicales – qui sous bien des aspects se présentent comme une radicalisation du libertinage – précisément dans les années 1650...

collectif sur *Révolution scientifique et libertinage*, parler d'une rationalité nouvelle, à laquelle participent les libertins comme les tenants de la révolution scientifique, qui fait fonds sur la raison et l'expérience, récuse la scolastique, la centralité de la terre et la « royauté » de l'homme, la finitude du monde, les causes finales, le principe d'autorité, la tradition, etc.⁴⁷ Ce fonds commun ne doit pas masquer l'irréductibilité des conceptions en jeu de la nature et du savoir, comme Mothu le répète après Maurizio Torrini. Certes aucun accord ne semble possible entre Antonio Rocco, l'élève de Cremonini, et Galilée, qu'il attaque au nom de l'intangibilité aristotélicienne⁴⁸. Mais l'intérêt des libertins « patentés » (ceux

⁴⁶ Art. cité, p. 205 (je traduis).

⁴⁷ *Révolution scientifique et libertinage*, *op. cit.* p. 8. Voir en particulier, les articles approfondis de François De GRAUX : « La génération spontanée de l'homme », p. 177-192 (sur ce sujet voir aussi pour les critiques anglais de Gassendi, de Hobbes et de Cavendish, Matthew R. Goodrum, « Atomism, Atheism, and the Spontaneous Generation of Human Beings : The Debate over a Natural Origin of the First Humans in Seventeenth-Century Britain », *Journal of the History of Ideas*, 63. 2, avril 2002, p. 207-224), de Didier KAHN, « Une recette alchimique au XVIIe siècle pour convertir le pain en chair et en sang », p. 177-192 et de Alain Mothu, « Mathématiques et libertinisme », p. 209-250.

⁴⁸ Voir, sur Galilée, Isabelle PANTIN, « 'Dissiper les ténèbres qui restent encore à percer'. Galilée, l'Église conquérante et la République des philosophes », *Révolution scientifique et libertinage*, *op. cit.*, p. 11-34. L'auteure cherche à montrer la complexité des relations que la démarche de Galilée entretient avec la culture européenne et à ménager une *via media* entre le Galilée libre-penseur et le Galilée toujours plus conformiste des études récentes (W. A. Wallace, M. Biagioli, etc.). Aussi trouve-t-on dans cet article de bonnes considérations critiques sur l'effort pour ramener dans le troupeau un personnage marqué jusque là par l'écart et le refus (réhabilitation vaticane, etc.). Cependant l'auteur fait sienne la suggestion de Delio Cantimori selon laquelle Galilée est un homme qui a voulu jouer un rôle dans l'entreprise de reconquête catholique (il fut « un précieux allié incompris »). Mais surtout le simplisme de la question conduit à une réponse simpliste : Galilée libertin ? bien sûr que non ! Est-il dit d'emblée sans aucun effort de définition ni de critique de la notion. De plus on est peiné de retrouver les préjugés négatifs de Spini et de Stochi sur Cremonini, cités avec bienveillance : le libertinisme comme « résidu des plafonds poussiéreux du péripatétisme académique padouan ». Mais que dire de l'état de délabrement d'une histoire des idées qui en est réduite à répéter ces métaphores ineptes ? Sur la condamnation et la diffusion des œuvres de Galilée, voir aussi,

étudiés par Pintard) pour certains aspects de la science moderne (et notamment l'hypothèse copernicienne) a justement été signalé par Paganini⁴⁹. Sur cette question évidemment, la définition même du libertinage est fondamentale, car si l'on admet, comme je le crois, qu'il n'y a aucun sens à considérer, comme on le fait généralement, un Sorbière comme libertin, mais non son maître Hobbes (parce que trop grand ? parce qu'Anglais ? parce que galiléen ? parce que penseur systématique ? parce que contractualiste ?), alors évidemment le rapport du libertinage au mécanisme galiléen doit être entièrement réexaminé. En outre, il faut tenir compte de la complexe situation de la science au XVII^e siècle, où l'anti-aristotélisme rassemble dans un même combat des adeptes des transformations « chymiques » ou des paracelsiens⁵⁰ et des mécanistes convaincus. Or tous ces

sur Galilée, Giancarlo NONNOI, *Saggi galileiani, atomi, immagini e d'ideologia*, Cagliari, AM&D edizioni, 2000, en particulier chap. 4 : « L'Europa e i *Massimi Sistemi*. Scienza, ideologia, dissimulazione ». Voir également Michel-Pierre LERNER, « La réception de la condamnation de Galilée en France au XVII^e siècle », dans José MONTESINOS et Carlos SOLIS (éd.), *Largo campo di filosofare. Eurosymposium Galileo 2001*, La Orotava, 2002.

⁴⁹ Voir également Isabelle Moreau, qui évoque « l'hypothèse copernicienne qui fonctionne régulièrement, dans les textes libertins, à la fois comme un modèle critique et une matrice d'images », « Libertinisme et philosophie », art. cité.

⁵⁰ L'importance des connaissances en matière d'hermétisme et d'alchimie pour la lecture de certains libertins, comme Cyrano, est mise en évidence par les travaux savants de Didier Khan, de Sylvain Matton ou de Alain Mothu (qui n'enlèvent d'ailleurs rien à la pertinence de la critique des interprétations occultistes de Cyrano par Alcover). « Libertinisme et alchimie tissaient des liens imprévus, mais fort perceptibles », écrit Didier KAHN, « Une recette alchimique au XVII^e siècle pour convertir le pain en chair et en sang », art. cité, qui rappelle combien la question de la transsubstantiation était un point sensible en contexte alchimique, en évoquant la condamnation des quatorze thèses alchimiques et matérialistes soutenues par Antoine Villon, Jean Bitaud et Etienne de Clave, personnages auxquels cet auteur a par ailleurs consacré une série d'études extrêmement approfondies : Didier KAHN, « A propos des "déniaisés d'Italie" : le bannissement d'Etienne de Clave après l'interdiction de ses thèses de 1624 », *La Lettre clandestine*, n° 8, 1999, p. 217-224 ; « La condamnation des thèses d'Antoine de Villon et Étienne de Clave contre Aristote, Paracelse et les 'cabalistes'(1624) », *Revue d'Histoire des Sciences*, 55/2, 2002, p. 143-198 ; « Entre atomisme, alchimie et théologie : la réception des thèses d'Antoine de

courants ont de forts points de contacts avec l'hétérodoxie la plus radicale en même temps qu'ils ont pu connaître, à des degrés divers, une neutralisation et une irréprochable normalisation idéologique⁵¹. En tout cas, force est de constater, comme le font quelques études récentes, la participation directe de partisans et acteurs de la science moderne contemporains de Descartes au libertinage le plus radical, déiste, voire athéiste⁵².

Nous verrons combien ce tournant critique, indiqué par Borghero, est décisif et susceptible de venir inquiéter plus d'une fausse certitude de l'histoire de la

Villon et Étienne de Clave contre Aristote, Paracelse et les 'cabalistes' (24-25 août 1624) », *Annals of Science*, n° 58, 2001, p. 241-286.

⁵¹ Voir à ce sujet les travaux Antonella DEL PRETE, sur l'infinitisme : *Universo infinito e pluralità dei mondi. Teorie cosmologiche in età moderna*, Napoli, Istituto Italiano per gli studi filosofici, Edizioni « La Città del Sole », 1998 et son édition de Pierre BOREL, *Discours nouveau prouvant la pluralité des mondes*, ristampa anastatica dell'edizione Genève 1657, Lecce, Conte Editore, 1998. Voir également son intéressant article : « Pierre Gassendi et l'univers infini », *Libertinage et philosophie au XVII^e siècle*, n° 4, 2000, p. 57-68. Gassendi condamne l'infinité du monde mais il se limite en refusant ses conséquences théologiques, tout en exploitant plus d'un trait de l'infinitisme brunien : « il esquisse, de façon à la fois prudente et ferme, un univers uniforme, dépourvu de centre, constitué d'un nombre immense de systèmes solaires », p. 63.

⁵² Le cas de Cyrano, lecteur de Gassendi et de Descartes (entre autres modernes), s'impose de lui-même (voir *infra*). On lira avec profit l'article de Vincent JULLIEN sur Roberval proposant dans l'*Aristarque* un système du monde faisant l'économie d'un Dieu créateur et rejetant fermement la métaphysique : « Roberval : ni dieu, ni atomes », in A. Mothu (éd.), *Révolution scientifique et libertinage*, Bruxelles, Brepols, 2000, p. 85-104 (et dans le même recueil, A. Mothu, p. 223), ainsi que Alan Gabbey, « *Pondere, Numero et mensura*, Roberval et la géométrie divine », *Revue de Synthèse*, 122, 2001, n° 2-3-4, p. 521-529. Très intéressants, dans cette perspective, apparaissent également les travaux de Claudio BUCCOLINI sur Pierre Petit, dont les écrits présentent un mixte de libertinage érudit et de nouvelle science et défendent une conception matérialiste de l'âme : « Dalle *Objections* di Pierre Petit contro il *Discours de la Méthode* alle *Secundae Objectiones* di Marin Mersenne », *Nouvelles de la République des Lettres*, 1998-1, p. 7-28 et « Le critique di P. Petit alla filosofia cartesiana dopo il 1641 », in F. Crasta e M. T. Marcialis (éd.), *Descartes e*

philosophie et de l'histoire des idées portant sur la première modernité européenne, mais aussi d'entraîner une interrogation relative à l'étendue et aux limites de la culture libertine, appréhendée comme un effort conscient d'affranchissement de la théologie. C'est en tout cas à partir de cette réévaluation historique du rôle du libertinage engagée tacitement en polémique avec Pintard, mais qui renoue en fait avec une tradition ininterrompue mais longtemps minoritaire, que Gregory appréhende la cohérence globale du mouvement à partir de quelques constantes dégagée des textes, sous l'éclatement, l'éclectisme et même l'incohérence apparemment irréductible des positions doctrinales : la convocation décisive de certains auteurs anciens et modernes comme « maîtres » et inspirateurs (autrement dit, ce que Garasse appelle la « bibliothèque des libertins »); la reprise d'une tradition naturaliste de l'Antiquité et de la Renaissance ; la présence « à l'arrière plan » du relativisme sceptique et partout, le « même détachement progressif du sacré, son exclusion de l'histoire, la réduction des rites et des mythes religieux à la sphère des comportements extérieurs, pratiques, politiques »⁵³.

6- L'outillage mental des libertins

Je prendrai les quelques traits saillants des analyses évoquées ci-dessus de Gregory et de Charles-Daubert comme fils conducteurs pour examiner une partie au moins de la masse énorme des études actuelles. Ce qui se dégage d'abord de leur appréciation globale du mouvement, c'est que la culture libertine du XVII^e siècle se définit dans un rapport à ses sources, et d'abord en ce qu'elle est le dépositaire de l'« outillage mental » des philosophes et écrivains gréco-

l'eredità cartesiana nell'Europa Sei-Settecentesca, Lecce, Conte Editore, 2001, p. 205-223.

⁵³ T. Gregory, *op. cit.*, p. 16-17.

latins⁵⁴, et surtout en considérant le phénomène sous son aspect créatif, comme une « interprétation nouvelle » de la culture antique, selon l'expression de Gregory, y compris par rapport aux auteurs modernes qui tiennent la plus grande place dans leur bibliothèque (les « naturalistes » italiens de la Renaissance, Montaigne, Charron...), une interprétation qui trouve son achèvement et sa plus claire expression dans le manuscrit clandestin du *Theophrastus redivivus*, où toute l'histoire de la philosophie est revisitée et retravaillée pour apparaître comme un « combat incessant de la raison contre les mythes, comme l'itinéraire de la 'philosophie libre', intrinsèquement athée et matérialiste »⁵⁵.

Mais il n'y a pas de voie unique conduisant à la libre pensée ; la multitude d'auteurs qui conduisent au *Theophrastus* conduisent aussi ailleurs, y compris à travers le *Theophrastus* lui-même. Encore faudrait-il, pour être à même de saisir ces voies multiples et brisées, considérer véritablement les textes, non seulement dans leur contexte de production et de réception, mais aussi dans leur durée, c'est-à-dire à travers la mémoire livresque qui les constitue et à partir de laquelle ils se reconnaissent, explicitement ou non. C'est l'une des raisons pour déplorer le caractère souvent trop ponctuel et morcelé des études sur nos questions⁵⁶ : les

⁵⁴ D. FOUCAULT, « Le legs de l'irréligion antique aux « esprits forts » de l'époque moderne : un « outillage mental » négligeable ? », in J.-P. Cavallé et D. Foucault, *Sources antiques de l'irréligion moderne : le relais italien*, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, Collection de l'ECRIT, n° 6, 2001 (p. 15-32). Si D. Foucault parle d'« outillage mental » de l'irréligion, c'est évidemment pour contester la thèse de Lucien Febvre, selon laquelle celui-ci n'existerait pas vraiment avant l'avènement de la science moderne. A cet égard, l'article de D. Foucault offre une précieuse mise au point.

⁵⁵ T. Gregory, *op. cit.*, p. 84. On ne peut que renvoyer ici, du même auteur, à son ouvrage *Theophrastus redivivus. Erudizione e ateismo nel Seicento*, Naples, Morano, 1979.

⁵⁶ Par contre un livre comme celui de Georges MINOIS, *Histoire de l'athéisme: Les incroyants dans le monde occidental des origines à nos jours*, Paris, Fayard, 1998, offre un peu l'excès inverse, une fois reconnu qu'il comble un vide assez abyssal (les histoires de l'irréligion sont aussi rares que sont nombreuses les histoires des religions) et qu'il apporte à un lecteur non nécessairement spécialiste une grande quantité d'informations sur l'irréligion et l'athéisme

recherches sur un motif transversal comme celui des trois imposteurs, que Charles Daubert a menées avec une grande érudition et rigueur (voir *infra*), montrent bien l'intérêt qu'il y aurait à travailler sur la longue durée de la transmission et transformation des motifs, philosophèmes, citations, etc. Dans son dernier ouvrage, Carlo Ginzburg esquisse par exemple une histoire de l'usage politique du mythe envisagé comme fiction à partir de Platon et d'Aristote, histoire qui se poursuit à travers le motif des trois imposteurs, jusqu'au renversement décisif que constitue *l'Esprit de Spinoza* où la religion, de fiction nécessaire, devient un instrument de désordre et d'oppression à abattre⁵⁷. On ne peut montrer autrement le rôle décisif qu'ont pu jouer dans l'histoire de la culture philosophique et politique de simples manuscrits produits et distribués clandestinement à l'époque même du triomphe de l'imprimerie (voir *infra*).

Sur un autre plan, on peut citer l'entreprise d'Emmanuel Faye⁵⁸ qui s'efforce de montrer comment la revendication de l'autonomie et de l'excellence de la philosophie, et du sage comme artisan de sa propre félicité, initiée par les artiens de l'université de Paris au XIII^e siècle, implique une critique radicale de

considérés dans la très longue durée. Il souffre cependant fatalement, non seulement de l'univocité linéaire des grands récits d'histoire des idées, mais aussi de la répétition des lieux communs taxinomiques (libertinage érudit *versus* libertinage de mœurs, bizarrement réinterprété comme naturalisme radical, etc.), d'appréciations contestables sur l'état de la critique (par exemple, l'affirmation selon laquelle la plupart des historiens se seraient ralliés à la thèse de F. Berriot contre L. Febvre) et même d'incohérences interprétatives dues au fait que l'auteur dépend des spécialistes plus ou moins récents des textes qu'il évoque, lesquels ne sont bien sûr pas d'accord entre eux : ainsi critique-t-il par exemple la position de Kristeller à propos de Pomponazzi (sans doute sous l'influence de Gregory), mais accepte-t-il de douter de l'athéisme du *Theophrastus* avec Ostrowiecki (sur tous ces points, voir *infra*).

⁵⁷ Carlo GINZBURG, *Occhiaci di legno*, Milan, Feltrinelli, 1998 ; *À distance. Neuf essais sur le point de vue en histoire*, trad. de l'italien par Pierre-Antoine Fabre, Gallimard, Paris, 2002, chap. 2 : « Mythe. Distance et mensonge ».

⁵⁸ Emmanuel FAYE, *Philosophie et perfection de l'homme, de la Renaissance à Descartes*, Paris Vrin, 1998.

la théologie, se perpétue et parvient à sa maturité chez des penseurs de la Renaissance et du XVII^e siècle⁵⁹.

Je vais rapidement passer en revue les nombreux travaux récemment consacrés aux sources du libertinage et de l'athéisme, mais je voudrais d'abord signaler un champ d'étude encore largement inexploré, dont l'investigation me paraît pourtant déterminante pour une juste appréciation de l'émergence dans les textes, vers la fin du XVI^e siècle, du libertinage au double sens de l'impiété et de la licence morale : il s'agit du libertinage « spirituel » stigmatisé par Calvin et que l'on trouve encore dénoncé dans l'apologétique calviniste du XVII^e siècle (Voetius). Car les libertins spirituels, qui se sont peut-être auto-désignés ainsi⁶⁰, sont les dépositaires d'une longue tradition de dissidence au sein du christianisme, remontant au moins aux franciscains spirituels persécutés et aux frères du libre-esprit du XIV^e siècle, pour venir irriguer l'évangélisme radical de certaines sectes de la constellation réformée. Ces libertins, comme Quintin et Pocques, revendiquent pour ceux qui vivent selon l'esprit un large affranchissement des règles et des normes imposées par les autorités ecclésiastiques et civiles, et ils sont très violemment condamnés par Calvin pour leurs prétentions spirituelles exorbitantes en même temps que pour une conduite

⁵⁹ Par ailleurs, ce livre n'est pas sans faiblesses, entre autres raisons parce que sa généalogie est essentiellement franco-française (les références aux influences italiennes sont à mon avis insuffisantes), mais aussi, à mes yeux, parce qu'il n'envisage pas frontalement la question de l'incroyance (pour un compte rendu plus développé, voir *Revue Philosophique*, 1999, n° 4). Au moins a-t-il le mérite, par sa méchanceté à l'égard de la critique dévote et/ou autorisée (et il faut bien le dire aussi, par sa suffisance), d'avoir suscité un peu de polémique (voir, du côté de l'institution cartésienne effarouchée, le *Bulletin Cartésien* XXIX, *Archives de Philosophie*, 64, 2001-1, p. 46-48, mais un tout autre son de cloche résonne dans le *Bulletin Bibliographique et Critique de Philosophie de la Renaissance*, paru dans même numéro de revue, p. 48-50).

⁶⁰ C'est l'hypothèse de la lecture que D. Foucault fait du texte de Calvin. Texte à paraître dans la *Lettre Clandestine*. La charité m'interdit ici de citer quelques uns de nos auteurs qui confondent purement et simplement les « libertins » vilipendés par Calvin avec ceux que Garasse poursuit de ses foudres.

jugée totalement immorale. Aussi est-il de la plus grande importance de reprendre la question soulevée par Alberto Tenenti en 1963, sur le passage de l'une à l'autre forme de libertinage, de leur différence radicale mais aussi de la circulation de l'une à l'autre dans les textes accusatoires comme dans la culture dissidente du temps⁶¹. Cette question du libertinage spirituel et de ses rapports avec un libertinage « profane » (mais non qualifié encore comme tel, Calvin parle d'épicuriens, de lucianistes, etc.), apparaît dans l'interprétation que Max Gauna propose du *Cymbalum Mundi* de Bonaventure Des Périers dans une précieuse édition⁶². Gauna met fermement en cause la vision de Febvre qui faisait de cet ouvrage « l'exception inouïe qui confirme la règle, autrement absolue, de l'impossible incroyance », mais aussi tous les critiques, de loin les plus nombreux, qui y voient l'expression d'une forme d'Évangélisme, pour l'inscrire dans « le cadre de la tradition dissidente et clandestine », où la raillerie lucianique de la religion instituée se mêle à des motifs qui évoquent le libertinage spirituel⁶³.

⁶¹ Alberto TENENTI, « Libertinisme et hérésie, milieu du XVI^e siècle, début du XVII^e siècles », *Annales, E. S. C.*, 1963, XVIII, n° 1, Janvier-Février 1963, p. 1-19.

⁶² Bonaventure DES PERIERS, *Cymbalum Mundi*, édition critique Max Gauna, Paris, Honoré Champion, 2001. Voir également l'édition de Laurent Calvié, adaptation du *Cymbalum* en français moderne, accompagnée du texte de Charles Nodier : *Bonaventure Desperiers*, Toulouse, Anacharsis edition, 2002.

⁶³ Sur l'influence possible des libertins spirituels, voir *op. cit.*, p. 47 sq. Soit la synthèse interprétative sur le contenu réel du « méchant petit livre » condamné par la Sorbonne, que Max Gauna propose à la fin de son étude : « Railleries lucianiques et sceptiques à l'égard des apories inhérentes aux concepts de la providence, de la responsabilité humaine, de l'éternité, de la prière, de la création temporelle ; une mise en scène désopilante de la religion envisagée comme une fraude politique, et de la dégénération de cette autorité frauduleuse en tyrannie stupide et brutale ; une satire impitoyable de la crédulité et de la cupidité humaines ; le culte poétique et sensuel de la sexualité et du plaisir ; une obsession particulière inspirée par les idées véhiculées par les mots *logos* et parole ; une certaine sympathie pour la révolte des libertins spirituels et des anabaptistes radicaux, comme pour la prudence d'un certain nicodémisme », *ibid.*, p. 52. En outre Max Gauna présente de très intéressantes considérations

7- Anciens, médiévaux et modernes

Dans la lecture, appropriation, critique, évacuation des sources du libertinage et de l'incroyance, les trois grands moments à considérer, sont évidemment l'antiquité, l'époque médiévale et la Renaissance, non seulement envisagés comme d'inépuisables magasins de matériaux (à ce titre la Bible elle-même joue un grand rôle), mais également, comme lieux de contestation des principes de la religion païenne, voire, pour les deux suivants, de la religion et de la civilisation chrétiennes. Si le premier est nécessairement présent dans les études qui nous intéressent ici⁶⁴, parce que convoqué par les auteurs eux-mêmes

sur le recours par Des Périers à l'allégorie comme « nécessité vitale » (le texte parle d'ailleurs de « l'utile silence de vérité ») : « Il fallait qu'elle ne fût pas trop transparente (...) : accessible aux initiés, opaque aux persécuteurs, laissant toutefois deviner le sens aux esprits curieux et sceptiques », *ibid.*, p. 34. Voir pour les prolongements au XVII^e siècle de ce courant spiritualiste, l'article de A. Mothu sur la *La Foy dévoilée par la raison* (1681) : « Un joachimite à l'âge de la raison : Jean-Patrocle Parisot », in *Materia actiosa. Antiquité, Âge classique, Lumières. Mélanges en l'honneur d'Olivier Bloch*. Recueillis par M. Benítez, A. McKenna et J. Salem, Paris : Champion, 2000, p. 427-452. A. Mothu prépare une édition du *Fléo de la foy*, de Geoffroy Vallée, visant à mettre ce texte en relation avec le libertinage spirituel.

⁶⁴ On peut noter en particulier, ces dernières années, de nombreux travaux sur l'impact de la pensée de Lucrèce à l'époque moderne. Il faut d'abord citer *Présence de Lucrèce*. Actes du colloque tenu à Tours (3-5 décembre 1998). Textes réunis et présentés par Rémy Poignault, Tours : Centre de Recherches A. Piganiol, 1999. la 3^e partie est consacrée à la « réception de Lucrèce à l'époque moderne ». É. WOLFF, « L'utilisation du texte de Lucrèce par Gassendi dans le *Philosophiae Epicuri Syntagma* » ; J. KANY-TURPIN, « Origine du monde et des vivants : la réception de la théorie de Lucrèce par Gassendi et Cyrano de Bergerac » ; Fr. LA BRASCA, « *Hinc mel, hinc venenum* : l'édition commentée du *De rerum natura* par Giovanni Nardi (1647) ». Voir encore Sylvie TAUSSIG, « Gassendi et Lucrèce dans les Lettres latines, XVII^e Siècle », n° 216, juillet-septembre 2002, p. 527-543. Il faut ajouter, dans l'ouvrage collectif *Sources antiques de l'irréligion moderne : le relais italien* J.-P. Cavaillé et D. Foucault,

et leurs contradicteurs, il n'en va pas de même des deux autres, d'abord parce que plus on remonte dans le temps, plus fort est l'anathème sur toute tentative de mise en évidence de l'existence de formes de culture hostiles au religieux, mais aussi parce que les textes mêmes, ne serait ce que par prudence, cachent ou transfigurent souvent leurs modèles plus ou moins proches, sur lesquels pèsent une condamnation (ainsi en est-il de la tradition averroïste, ou des références à Machiavel, puis de Charron après leur mise à l'index).

Il faut d'abord ici citer, pour l'époque médiévale, l'article lumineux de Maurice Kriegel, sur la philosophie juive et arabe médiévale, qui remet ouvertement en cause la thèse de Lucien Febvre sur l'impossible incroyance des médiévaux et « prémodernes »⁶⁵, montrant comment, celle-ci « suit comme son ombre la philosophie dominante dans le monde islamo-juif et les milieux intellectuels extérieurs à l'espace musulman qui continuent après les XII^e-XIII^e siècles à s'en réclamer comme d'une tradition à laquelle ils doivent l'essentiel de leurs outils de réflexion »⁶⁶.

éd., Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, Collection de l'ECRIT, n° 6, 2001 : Jérémie Barthas, « Au fondement intellectuel de l'irréligion mchiavélienne, Lucrèce ? Controverses, notes et considérations », p. 67-90 ; Marie-Luce DEMONET, « L'épicurisme linguistique à la Renaissance, de Bembo à Peletier du Mans », p. 91-110. Voir aussi dans le même recueil, cette fois sur l'importance de Lucien, qui mériterait d'être étudiée à nouveaux frais : Letizia PANIZZA, « La ricezione di Luciano da Samosata nel Rinascimento italiano : *coripheus atheorum* o filosofo morale », p. 119-138. Enfin, il faut signaler des actes de colloque principalement consacrés à la question de l'athéisme et de l'incroyance dans l'Antiquité païenne et chrétienne : G. DORIVAL et D. PRALON (éd.), *Nier les dieux, nier Dieu*, Aix-en-Provence, Publications de l'Université de Provence, 2002.

⁶⁵ L'ouvrage de Lucien Febvre, *Le Problème de l'incroyance au XVI^e siècle. La religion de Rabelais*, vient à peine d'être réédité aux éditions Albin Michel (2003) avec une postface de Denis Crouzet.

⁶⁶ Maurice KRIEDEL, « Réflexion philosophique et appartenance identitaire chez les penseurs juifs médiévaux », *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1998, n° 4 (p. 529-549), p. 530. Cf. aussi les deux articles du recueil de F. Niewöhner et O. Pluta (éd.), *Atheismus im Mittelalter und in der Renaissance*, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 1999 : Dominique Urvoy : « La démystification de la

On lira aussi avec intérêt le texte de Didier Ottaviani sur la naissance à l'époque médiévale de l'intellectuel laïque⁶⁷. L'auteur interprète la lutte des artiens comme Siger de Brabant et Boèce de Dacie, puis de Pietro D'Abano comme un « athéisme méthodologique » consistant à faire « *comme si* le seul ordre existant était celui de la nature, et donc comme si Dieu n'existait pas », cet athéisme méthodologique aboutissant sur le plan politique à la revendication d'une séparation des pouvoirs et, au-delà, à l'« athéisme politique » d'un Machiavel. Reste ainsi écartée la question désormais quasi taboue pour l'époque médiévale de l'athéisme pur et simple.

Un terrain d'étude toujours fertile, qui devrait intéresser au plus haut point les historiens du libertinage, est celui des censures dans l'université médiévale, et en particulier du contenu, de la signification et du contexte de la condamnation parisienne de 1277, où se trouve formulé plus d'un article familier aux lecteurs des libertins. Dans son édition, David Piché présente le

religion dans les textes attribués à Ibn al-Muqaffa », p. 85-94 (qui montre l'existence d'une conception politique de la religion très radicale, dès le II^e siècle de l'hégire) et Sarah Stroumsa, « The Religion of the Freethinkers of Medieval Islam », p. 45-60. Mais on se reportera surtout à l'ouvrage de celle-ci : *Freethinkers of Medieval Islam. Ibn al-Râwândî, Abû Bakr al-Râzî and Their Impact on Islamic Thought*, Leyde, Brill, 1999. Voir également, en contexte persan, l'édition des quatrains attribués à Omar Khayyâm, *Cent un quatrains de libre pensée*, traduits du persan et présenté par Gilbert Lazard, Paris, Gallimard, 2002, dont le biographe Qifti disait déjà au XIII^e siècles de leur utilisation par les soufis : « ils ne se rendent pas compte que ces poèmes sont comme de charmants serpents, d'un aspect enchanteur, mais emplis d'un venin mortel pour notre sainte Loi ». Auquel on peut ajouter l'édition des *Poèmes bachiques et libertins* de Abû Nuwâs (II^e siècle de l'Hégire), présentation et traduction du Omar Merzoug, Paris, Verticales, 2002. Le « libertinage », comme débauche y apparaît liée à la notion de *zandaqa* (à la fois incroyance et hérésie). Mais la présentation manque de précision et la traduction de force. Enfin, il faut signaler la parution en français du texte de Leo STRAUSS paru en 1945, *Le Platon de Fârâbi*, traduit de l'anglais et annoté par O. Sedeyn, Paris, Éditions Allia, 2002.

⁶⁷ Didier OTTAVIANI, « L'intellectuel laïque : de Siger de Brabant à Pietro D'Abano », *Les Athéismes philosophiques*, E. Chubilleau et E. Puisais éd., Paris, Kimé, 2001, p. 13-25.

principe de la double vérité (il est des vérités certifiées par la raison qui contredisent, sans les détruire, certains dogmes de la foi chrétienne), attribué par l'évêque Tempier à certains artiens (Boèce de Dacie, etc.), comme une « invention herméneutique » du chancelier de l'université de Paris, car les artiens concernés, en établissant leur périlleuse distinction, maintenaient la foi comme critère absolu⁶⁸. Mais il est évident que l'on ne peut aller bien loin dans l'interprétation de ces auteurs, si l'on met de côté la question cruciale du caractère stratégique et dissimulatoire de leurs solutions apparemment acceptables. Aussi faut-il souligner ici l'importance des travaux de Luca Bianchi sur la censure à l'université de Paris (la censure institutionnelle, mais aussi les procédés d'autocensure qu'induit celle-ci) et la revendication, indéniable et décisive pour l'histoire de la culture moderne, de la « *libertas philosophandi* », comme liberté de pensée et même, au moins dans le cadre universitaire, comme liberté de parole⁶⁹.

⁶⁸ *Condamnation parisienne de 1277*, texte latin, traduction, introduction et commentaire par D. Piché, Paris, Vrin, 1999.

⁶⁹ Luca BIANCHI, *Censure et liberté intellectuelle à l'université de Paris (XIII^e-XIV^e siècles)*, Paris, Les Belles Lettres, 1999. Cf. en particulier, Première partie, chap. 3 : « chacun doit être libre de dire librement ce qu'il lui plaît ». Voir la « note critique » d'Alain BOUREAU, « La censure dans les universités médiévales », *Annales HSS*, mars-avril 2000, n° 2, p. 313-323 (et la fin de son ouvrage remarquable, *Théologie, Science et Censure au XIII^e siècle. Le cas de Jean Peckham*, Paris, Les Belles Lettres, 1999), où l'historien se livre à une critique croisée des ouvrages de Luca Bianchi et de M. M. H. Thijssen (*Censure and Heresy at the University of Paris, 1200-1400*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 1998). A. Boureau montre bien comment M. Thijssen, cédant à une tendance diffuse dans les *cultural studies*, réduit la censure médiévale à de simples règles du jeu universitaire, et vide ainsi de tout sens la revendication de la liberté intellectuelle en contexte médiéval. Mais il met aussi en cause la trop grande importance donnée par Luca Bianchi à ce qu'il appelle « l'hypothèse répressive ». Ainsi prend-il l'exemple de Henri de Gand et de son « dimorphisme », pour montrer que « l'apparente duplicité d'Henri dissimule une théorie propre, à laquelle la pression institutionnelle a donné l'occasion d'une expression précise », ce qui à mon sens n'enlève rien à l'hypothèse répressive, mais au contraire la confirme, parce que cette expression

Des questions similaires se posent bien sûr pour les développements ultérieurs de la doctrine prétendue de la double vérité, en particulier à Padoue, jusqu'aux considérations interprétatives qu'a pu lui consacrer un Le Vayer. Les incrédules de l'incrédulité médiévale auront par exemple tout intérêt à parcourir l'article très informé de Graziella Federici Vescovini consacré à Biagio Pelacani (env. 1354-1416). Les thèses défendues par ce docteur contraint à la rétractation en 1396 sont particulièrement édifiantes : impossibilité de toute démonstration de l'existence de Dieu, non contrariété de sa non-existence, mortalité de l'âme, matérialisme astrologique, horoscope des religions... on y trouve en somme « presque tous les *topoi* de la pensée libertine »⁷⁰.

Dans cette perspective, il faut signaler l'apport important des travaux consacrés aux auteurs phares du naturalisme italien, présents dans la bibliothèque des libertins : non seulement Pomponazzi⁷¹ et Cardan, dont une équipe internationale sous la direction de Guido Canziani prépare l'édition

précise est celle d'une théorie élaborée en régime répressif et de ce fait même pétrie de dissimulation.

⁷⁰ Graziella FEDERICI VESCOVINI, « Il problema dell'Ateismo di Biagio Pelacani da Parma, *Doctor Diabolicus* », in F. Niewöhner et O. Pluta (éd.), *Atheismus im Mittelalter und in der Renaissance*, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 1999, p. 193-210, cit. p. 210. La répétition des arguments de l'incrédulité radicale est également très frappante dans la courte histoire esquissée par Raoul VANEIGEM, dans sa préface à *L'Art de ne croire en rien*, suivi de *Livre des trois imposteurs*, Paris, Rivages, 2002.

⁷¹ Voir en particulier Martin L. PINE, qui rappelle la force des attaques contre la religion du *De incantationibus* et s'étend sur la stratégie beaucoup plus subtile du *De fato*, et de la place qui y est donnée à la liberté humaine par (auto)limitation du pouvoir divin. « Pietro Pomponazzi's attack on Religion and the Problem of the *De fato* », in F. Niewöhner et O. Pluta (éd.), *Atheismus im Mittelalter und in der Renaissance*, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 1999, p. 145-172. De Pomponazzi lui-même, voir son *Trattato sull'immortalità dell'anima*, a cura di Vittoria Perrone Compagni, Firenze, Olschki, 1999 : une bonne traduction précédée d'une longue introduction bien informée mais qui conduit à une interprétation foncièrement fidéiste de la position spéculative du philosophe (voir en particulier, p. LXXV et XCVI).

critique des œuvres complètes⁷², mais aussi Machiavel, désormais peu étudié sous l'angle de l'irréligion, alors qu'il fut présenté, aussi bien par les apologistes déchaînés que par les libertins qui le lisent avec assiduité, comme le « prince des athées »⁷³, et encore Bruno, dont les idées courent secrètement d'un bout à

⁷² Cf. Eugenio DI RIENZO, « Filosofia e religione nel *Carcer* », in M. Baldi et G. Canziani éd., *Girolamo Cardano. Le opere, le fonti, la vita*, Milano, Francoangeli, 1999, p. 393-408. Cet article, qui s'arrête sur la relation de Cardan à la Réforme, mais aussi sur le thème de la « religion del sapiente », dont l'importance est justement soulignée pour la culture philosophique du siècle suivant, se situe dans le prolongement des travaux plus anciens du même auteur, tout à fait remarquables. Voir aussi, dans le même recueil, Lorenzo BIANCHI, « Autobiografia e morale nel *Carcer* cardaniano », p. 409-425. L'auteur insiste sur la présence déterminante, dans le *Carcer*, du motif de la persécution subie par les philosophes, que l'on retrouve chez Pomponazzi, puis Campanella (mais en fait ce sera là un lieu commun de toute la littérature libertine) et de l'étroite corrélation entre emprisonnement et expérience philosophique et intellectuelle (à propos de la prison dans le *Francion* de Sorel, mis en rapport avec l'expérience fatale de Théophile, il faut lire Jacques BERCHTOLD, *Les Prisons du roman : XVII^e-XVIII^e siècle : lectures plurielles et intertextuelles de "Guzman d'Alfarache" à "Jacques le fataliste"*, Genève, Droz, 2000, chap. 11). Voir aussi sur la *Prudence civile*, très lue au XVII^e siècle, véritable manuel de prudence libertine, Antony GRAFTON, « Cardano's *Proxeneta* : prudence for professors », *Bruniana & campanelliana*, VII, 2001-2, p. 363-380.

⁷³ Les études récentes sur Machiavel sont trop nombreuses pour être mentionnées ici. Sur la question de son irréligion, on verra cependant l'article d'Agnès CUGNO, « L'idée de Dieu chez Machiavel », in E. Chubilleau et E. Puisais (dir.), *Les athéismes philosophiques*, Paris, Kimé, 2001, p. 29-43. Mais là aussi, Lucien Febvre est encore à l'arrière plan, malgré une note selon laquelle ses « thèses » seraient aujourd'hui dépassées (mais on ne sait par qui, ni pourquoi...). L'auteure tergiverse pour ne pas affronter réellement la question du rejet sans appel de la providence : l'idée de Dieu serait chez Machiavel « la présence d'une absence », ce qui « n'équivaut pas à dire que Dieu est simplement absent. L'idée de Dieu, c'est l'idée – la position radicale – d'une liberté humaine sensée », p. 42. Comme si la liberté chez Machiavel n'était pas pensable selon une autre tradition que celle de la théologie chrétienne ! On se reportera à l'article de Jérémie Barthas, déjà cité (voir *supra*), et à celui de Marie-Dominique COUZINET, « Sources antiques de l'irréligion moderne chez Machiavel : crise religieuse et imitation des Anciens », in *Sources antiques de l'irréligion moderne, op. cit.*, p. 47-66. Sur la figure de Machiavel chez les libertins, je me permets de renvoyer à mon article « *Le prince des athées*, Vanini

l'autre du siècle...⁷⁴ Il faut bien sûr, à cet égard, insister sur les activités éditoriales des libertins, et tout particulièrement de Naudé⁷⁵.

et Machiavel », in G. Sfez et M. Senellart (éd.), *L'enjeu Machiavel*, PUF, 2001, p. 59-74.

⁷⁴ Les célébrations de l'anniversaire du bûcher, en 2000, ont été l'occasion de nombreuses publications. Étranges célébrations en vérité, où furent d'abord à l'honneur ceux qui envoyèrent le Nolain au bûcher, dûment supportés par un groupe compact d'historiens révisionnistes... Les journées d'études furent bruisantes des discours faisant du procès et du bûcher de Bruno le produit de l'obstination et de l'inconséquence d'un esprit tourmenté. Dans une note critique, Giovanni Romeo (« Roberto Bellarmino tra inquisizione e indice », *Studi Storici*, 42, 2001-2, p. 529-535) s'est justement emporté contre P. Godman (*The Saint as Censor. Robert Bellarmino between Inquisition and Index*, Leiden-Boston-Köln, Brill, 2000) révisant Luigi Firpo à propos des rapports de Bellarmin et de Bruno : « Le cardinal-inquisiteur et l'hérétique ont parlé le même langage [...] Orthodoxie et hérésie, comme l'a affirmé St. Paul, étaient attachés l'un à l'autre par un lien dialectique indissoluble. Les rôles étaient réversibles et sur le plan des idées, le juge et la victime peuvent être perçus comme doubles », p. 178. A ces mots, l'historien de l'inquisition ne peut s'empêcher de s'écrier : « È davvero troppo » (p. 535) ! Mais le fait est, c'est devenu aujourd'hui une espèce d'évidence que Bruno « disputait » et « philosophait » avec ses juges tout au long de son interminable procès, tant les historiens de la philosophie semblent avoir perdu tout sens des réalités historiques. A cet égard il faut signaler la biographie de Bruno due à Saverio RICCI : *Giordano Bruno nell'Europa del Cinquecento*, Salerno Editrice, Roma, 2000, ouvrage consistant mais écrit d'une plume « trempée dans l'eau bénite » selon la formule d'Anacleto Verrecchia, libre penseur forcené mais hélas caricatural dans sa propre biographie brunienne (*La falena dello spirito*, Roma, Donzelli Editore, 2002). Pour un compte rendu pondéré de l'ouvrage de S. Ricci voir M. Ruisi et P. Secchi, *Nouvelles de la République des Lettres*, 2000-1, 159-162. Diego QUAGLIONI (« Ex his quae deponet iudicetur. L'autodifesa di Bruno », *Bruniana & campanelliana*, VI, 2000-2, p. 299-319) conteste Ricci, et le prétendu « temps des douceurs » (« delle mitezze » !), où « même Bruno aurait pu s'attendre à un traitement non bien sûr de faveur, mais en tout cas prudent et bienveillant » (Ricci, *op. cit.* p. 529) : mais plutôt « époque où la confrontation se révélait perdante face aux raisons du pouvoir, occupé désormais à écraser l'hérétique plutôt qu'à examiner consciencieusement sa doctrine, quand bien même elle se justifiait par les références les plus autorisées et en accord avec la meilleure tradition doctrinale théologico-juridique », p. 319. Cette position interprétative est elle-même (indirectement) contestée par Francesco BERETTA (« Giordano Bruno e l'Inquisizione romana. Considerazioni sul processo », *Bruniana &*

campanelliana, VII, 2001-1, p. 15-49), que je cite, parce qu'elle me semble extrêmement éclairante et met fin à la fois à la légende de la bonne Église face au suicidaire Bruno et à la thèse plus récente de l'orthodoxie mal comprise de Bruno : « Tout au long du procès il apparaît en fait que [Bruno] cherche à s'appuyer sur certains principes fondamentaux de la théologie et du droit canon : la distinction entre hérésie interne et externe, entre propositions directement ou indirectement contraires à la foi, entre doute philosophique et intention explicitement hérétique. Mais cette stratégie devait se révéler perdante non seulement parce que le tribunal allait parvenir à trouver, non sans peine toutefois, un expédient pour la mettre en échec, mais aussi parce que depuis le troisième constitut, bien que tentant de se maintenir sur un terrain étroitement philosophique, Bruno avait reconnu ouvertement, devant ses juges, sa propre hérésie », p. 36 ; « Si la décision d'affronter la mort fut dictée par le désir de ne pas renoncer à ses propres convictions philosophiques, le Nolain crut peut-être jusqu'à la fin que sa stratégie défensive – centrée sur le principe d'une contradiction seulement indirecte de sa doctrine avec les articles de la foi – pourrait se révéler gagnante. [...] Il se voyait condamné... pour hérésies seulement 'philosophiques'. Peut-être ne sut-il jamais que – selon le style du Saint Office romain – ce fut Clément VIII en personne qui prononça le verdict de mort, en conformité avec une critériologie théologique qui n'admettait aucune contradiction entre la philosophie et la foi », p. 49. On se fera sa propre opinion en lisant de près les actes du procès maintenant accessibles en édition bilingue : Giordano BRUNO, *Œuvres complètes*, sous la direct. de N. Ordine et de Y. Hersant, *Documents. Le procès*, introduction et texte de L. Firpo, traduction et notes de A.-Ph. Segonds, Paris, Les Belles Lettres, 2000.

Sur la métaphysique infinitiste de Bruno et son anti-théologisme radical (replacé, entre autres, dans la proximité de Pomponazzi), on lira Tristan DAGRON, *Unité de l'être et dialectique. L'idée de philosophie naturelle chez Giordano Bruno*, Paris, Vrin, 1999. Qui veut se convaincre de l'extrême virulence de l'anti-christianisme de Bruno peut se reporter à l'édition bilingue du *Spaccio della Bestia trionfante ; Expulsion de la bête triomphante*, trad. J. Balsamo, in *Œuvres complètes de Giordano Bruno*, sous la direct. de N. Ordine et de Y. Hersant, t. V, 1-2, Paris, Les Belles Lettres, 1999. Voir, liés étroitement à notre thématique, les travaux de Miguel Angel GRANADA parus dans l'excellente nouvelle revue *Bruniana & Campanelliana* : « Maquiavelo y Giordano Bruno : Religión civil y crítica del cristianismo », IV, 2, 1998 ; « *Esser spogliato dall'umana perfezione e giustizia*. Nuova evidencia de la presencia de Averroes en la obra y en el proceso de Giordano Bruno », V, 1999, p. 305-331 ; « *Venghino a farsi una sanguisuga* ». Nota a un pasaje suprimido de la versión definitiva de la Cena de le cenieri, VIII, 2002-1, p. 265-276, ainsi que son ouvrage : *Giordano Bruno. Universo infinito, unión con Dios, perfeccion del hombre*, Barcelona, Herder, 2002. Granada est aussi l'éditeur d'un ouvrage

Dans le groupe hétéroclite des « naturalistes » italiens, Jules-César Vanini occupe une place historique singulière : il assure au début du siècle la transmission des aspects les plus hétérodoxes de cette littérature par son travail de réécriture philosophique des auteurs du XVI^e siècle (Cardan, Pomponazzi, etc.), et assume, à travers ses ouvrages et sa fin tragique, la figure de l'athée par excellence. Aussi son étude est-elle capitale pour saisir la continuité et les ruptures d'une histoire de l'irréligion entre XVI^e et XVII^e siècle. Cependant, en

collectif : *Cosmologia, teologia y religión en la obra y en el proceso de Giordano Bruno*, Publicacions Universitat de Barcelona, 2001. Sur Bruno et les sciences, voir Hilary GATTI, *Giordano Bruno and Renaissance science*, Cornell University Press, Ithaca-London, 1999. Sur l'importance de Bruno dans la culture scientifique et philosophique hétérodoxe du XVII^e siècle, voir Saverio RICCI, « La fortune de Giordano Bruno en France à l'époque de Descartes », dans E. Faye (éd.), *Descartes et la Renaissance*, Paris, Champion, 1999, p. 407-440 et A. DEL PRETE, « Appunti sulla diffusione della filosofia di Bruno nell'Olanda secentesca », *Bruniana & Campanelliana*, IV, 1998 / 2, p. 273-300 ; et les travaux d'Antonella Del Prete (d'autres travaux du même auteur sur la diffusion de la cosmologie brunienne dans l'Europe du XVII^e siècle sont signalés *infra*).

⁷⁵ Cf. Thomas CERBU, « Naudé as editor of Cardano », in M. Baldi et G. Canziani (éds), *Girolamo Cardano. Le opere, le fonti, la vita*, Milano, Francoangeli, 1999, p. 363-375. Voir aussi Lorenzo Bianchi, « Érudition, critique et histoire chez Gabriel Naudé (1600-1653) », in *Philologie und Erkenntnis. Beiträge zu Begriff und Problem frühneuzeitlicher "Philologie"*, hersg. von R. Häfner, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 2001, p. 35-55. L'auteur insiste jument sur le fait qu'avec l'édition de Cardan, de Campanella, de Leonardo Bruni, de Nifo, de Rorario, etc., « la contribution de Naudé à la diffusion de la philosophie italienne de la Renaissance assume une importance exceptionnelle », p. 50. Il faut d'ailleurs signaler la reprise, avec une présentation érudite, de l'édition par Naudé de l'ouvrage de Rorario (Hieronymus RORARIUS) qui joua un rôle si important dans la culture libertine, *Quod animalia bruta ratione utantur melius homine*, ristampa anastatica dell'edizione Parigi 1648, a cura di Maria Teresa Marcialis, Lecce, Conte Editore, 2001. Voir l'article « Rorarius », du *Dictionnaire* de Bayle, présenté par J.-M. Gros, in Pierre BAYLE, *Pour une histoire critique de la philosophie, choix des articles philosophiques du Dictionnaire historique et critique*, Paris, Champion, 2001, p. 439-509.

dehors de quelques recueils et ouvrages spécifiques⁷⁶, on ne peut que constater une large méconnaissance des textes et même de la biographie de Vanini dans les études⁷⁷. Son nom (le plus souvent erroné : il reste toujours le « Lucilio » de Garasse) apparaît cependant invariablement comme une source obligée des poètes et littérateurs libertins, puisée chez Antoine Adam, qui ne le connaissait pas plus... Ne trouve-t-on pas dans l'introduction de la Pléiade sur les libertins, que le philosophe fut condamné « sur la foi d'une lecture univoque de ses

⁷⁶ Voir surtout les actes du colloque de Taurisano, Francesco-Paolo RAIMONDI (éd.), *Giulio Cesare Vanini e il libertinismo*. Atti del convegno di studi. Taurisano 28-30 ottobre 1999, Congedo Editore, Galatina (LE), 2000 et le n° 12 de la revue *Kairos*, « Vanini », 1998, qui offre, outre une série de contributions, quelques traductions et une bibliographie. Voir, entre autres, dans ce recueil Françoise CHARLES-DAUBERT, « La critique anti-théologique dans les dialogues de Vanini et le libertinage érudit », p. 275-308, qui possède une très intéressante annexe : « Le Traité des trois imposteurs contenu dans le *De Admirandis* », p. 303-307, ainsi que la contribution de Didier FOUCAULT, « Fondements d'une ontologie matérialiste dans *l'Amphitheatrum* et le *De Admirandis* de Vanini », p. 39-70, avant goût d'une thèse tout juste parue aux éditions Champion : *Giulio Cesare Vanini, un libertin dans l'Europe baroque*, 2003. En outre, D. Foucault a édité et préfacé (« les enjeux de la réhabilitation d'un philosophe athée à l'aube des Lumières ») la biographie de David DURAND, *La Vie et les sentiments de Lucilio Vanini, 1717*, Paris, Les amis de Paris-Zanzibar, 2001. Enfin sur la fortune de l'argument « quadrupédiste » et, à ce propos, la filiation Vanini-Cyrano, voir le texte d'Alain Mothu, « L'homme est-il un quadrupède contrarié ? », en annexe (p. 118-153), d'un ouvrage contenant de très précieux textes clandestins du XVIII^e siècle : *Tintannabulum Naturae. Rêveries d'un individu semi homme semi bête engendré d'une négresse et d'un orang-outang. Suivi de Pensées métaphisiques lancées dans le tourbillon et de quelques poésies et pièces fugitives*. Par un solitaire de Champagne. Édités par Sylvain Matton avec des études de Miguel Benítez, Alain Mothu, Alain Niderst et Charles Porset. Paris, SÉHA ; et Milan, Arché, 2002 [diffusion *Edidit*, 76 rue Quincampoix, 75003, Paris].

⁷⁷ Méconnaissance également, cela va sans dire, de la littérature critique, même chez de fins érudits. Ainsi de Cesare VASOLI, qui déplore le manque de recherche sur la documentation vaninienne, mais manifeste la plus grande ignorance des travaux de Raimondi, Senning et Foucault : « Vanini e il suo processo per ateismo », in F. Niewöhner et O. Pluta (éd.), *Atheismus im Mittelalter und in der Renaissance*, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 1999, p. 129-144.

œuvres », alors qu'il le fut pour des propos oraux et sans que le Parlement de Toulouse ne parût avoir connaissance de ses publications, comme nous l'apprend la documentation la plus élémentaire ?⁷⁸ Il faut signaler l'ouvrage de Francesco De Paola⁷⁹, qui a le mérite de présenter de nombreux documents (pour la plupart déjà connus et publiés). Cependant Vanini, dont les œuvres ne sont presque jamais directement exploitées (pas plus que ne sont vraiment cités ni discutés ses prédécesseurs et adversaires), y est présenté comme un personnage protéiforme et versatile s'adaptant à tous les milieux : ses écrits

⁷⁸ De même, F. Charles-Daubert traite négligemment de Vanini dans son ouvrage : elle le cite comme un « admirateur et disciple avoué de Machiavel », ce qu'il est bien difficile de dire ainsi (sa relation à Machiavel est complexe ne serait-ce que parce qu'elle passe par le prisme de l'antimachiavélisme des auteurs dévots), et promet une notice en fin de volume que l'on ne trouve pas... *Les libertins érudits, op. cit.* Voir également la notice pour le moins lacunaire sur Vanini de Pierre ESCUDE, dans un petit ouvrage qui a pourtant le mérite d'évoquer l'environnement « libertin » de Vanini à Toulouse (le Duc de Montmorency, Cramail et les « philarètes », les poètes comme Godolin, etc.), *Père Godolin, 1580-1649. Un poète au cœur de Toulouse*, Toulouse, Éditions Loubatières, 2002, milieu sur lequel les thèses de P. Escudé sur Godolin (à paraître) et de D. Foucault offrent des ouvertures intéressantes. Mais la présence d'une culture libertine en Languedoc et en Gascogne restent encore largement à étudier. Par exemple, aucune monographie n'est encore consacrée au grand poète libertin d'expression occitane de Montpellier, Isaac Despuech-Sage (voir cependant les notices de Robert Lafond et les textes de Despuech accessibles sur la toile : <http://www.chez.com/lengadoc/inquietant.htm> et surtout le reprint de édition des *Folies du Sieur Lesage*, Phénix Editions, 2000, diffusé par la librairie Sauramps, Montpellier). Voir également la longue notice sur Adrien de Montluc rédigée par Michael Kramer dans sa précieuse édition critique de la *Comédie de Proverbes* (1633), Genève, Droz, 2003, qui met largement en doute (trop à mon avis) la paternité de la plupart des œuvres traditionnellement attribuées à ce grand personnage qui semble avoir eu quelque lien avec Vanini. Une thèse sur Montluc a en outre été soutenue par Véronique GARRIGUES, *Adrien de Montluc, comte de Cramail (1571-1646)*, Thèse de l'Université de Limoges, 2002, à paraître aux Presses Universitaires de Limoges, 2004.

⁷⁹ *Giulio Cesare Vanini da Taurisano filosofo europeo*, Fasano (Brindisi), Schena Editore, 1998. Voir également, du même auteur en collaboration avec Marcella Leopizzi, *Documenti originali sui « processi » a Vanini*, Introduzione di G. Dotoli, Fasano, Schena editore, 2001.

libertins viseraient essentiellement à répondre aux attentes et aux goûts d'un « public français », amateur de littérature hétérodoxe, sans rien apporter de vraiment nouveau. Ainsi va-t-il jusqu'à affirmer que « le *De Admirandis* ne constitue ni une nouveauté, ni un scandale pour la société française » de l'époque. Il va sans dire qu'une telle reconstruction est tout aussi arbitraire que paradoxale, car il n'est que trop évident, étant donné les réactions à court et à long terme suscitées par les deux ouvrages signés de son nom, que ce n'est pas en se conformant à une attente et en répétant ce que tous savaient que Vanini suscita le scandale et les poursuites que l'on sait, mais en publiant ces textes d'une audace inouïe⁸⁰.

Quoi qu'il en soit, le plus souvent Vanini n'est cité que du bout des lèvres, et s'il en est ainsi, hormis le fait qu'il n'est pas encore correctement traduit en français (mais comment peut-on travailler sur ces questions sans connaître le latin ? Autre sujet d'étonnement), c'est qu'il obligerait à considérer à nouveaux frais la question classée de l'athéisme italien. Mais, pour la reprendre, encore faudrait-il, comme y appelait Gregory en 1980, remettre en cause les préjugés négatifs de Giorgio Spini, pour lequel le libertinage italien n'est qu'un sous-produit hétérodoxe de la Contre-Réforme⁸¹. A ce titre, l'article de Gregory lui-même, traduit dans *Genèse de la raison classique* (« Aristotélisme et libertinisme », chap. II), très ferme et suggestif, s'offre comme un préalable important. Il faut y associer les nombreux apports de Lorenzo Bianchi, bien qu'il considère surtout la philosophie italienne hétérodoxe du point de vue de ses effets dans le libertinage érudit et au-delà⁸².

⁸⁰ Voir le compte rendu acharné, mais utile, de son concitadin P. F. Raimondi « Vanini, tutto da rifare ? Il libro di Francesco De Paola riporta indietro la storiografia vaniniana », *Presenza taurisanese*, Juin-juillet 1998.

⁸¹ *Op. cit.*, p. 52.

⁸² En particulier *Rinascimento e libertinismo, studi su Gabriel Naudé*, Naples, Bibliopolis, 1996. Voir aussi « Érudition, critique et histoire chez Gabriel Naudé (1600-1653) », dans *Philologie und Erkenntnis. Beiträge zu Begriff und Problem*

8- Le mythe du mythe de l'athéisme italien

Cependant les travaux sur les forts esprits italiens du XVII^e siècle et leurs relations avec le reste de l'Europe demeurent rares⁸³. De sorte que les études, même parmi les moins suspects d'accréditer la thèse de Febvre, n'hésitent pas à parler – en renvoyant à un article célèbre et controversé d'Oscar Kristeller⁸⁴ –, du « mythe » ou de la « légende de l'athéisme italien », tout en reconnaissant qu'une telle légende est accréditée par les libertins, comme l'atteste

frühneuzeitlicher "Philologie", hersg. von R. Häfner, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 2001, p. 35-55.

⁸³ Voir cependant, les travaux sur Sarpi et son entourage à Venise, à commencer par l'article déjà cité *supra* d'Alberto TENENTI, « Libertinismo e etica politica in Paolo Sarpi » : « De nombreuses et claires affirmations de Sarpi en matière de religion peuvent aussi être définies comme libertines, dans le sens d'irréligieux par rapport au système des croyances chrétiennes occidentales », p. 69. Par son scepticisme et son proto-utilitarisme, Sarpi, selon le même auteur, soutient une position très éloignée de toute orthodoxie. Par contre, l'introduction à l'édition française de l'*Histoire du concile de Trente* (traduction française de Pierre-François Le Courayer - 1736, édition introduite et commentée par Marie Viallon et Bernard Dompnier, Paris, Honoré Champion, 2002), apporte peu de choses sur la question religieuse chez Sarpi. A propos du protestantisme supposé du servite, il est seulement dit : « La question de son appartenance à l'une ou l'autre des confessions n'a pas véritablement de sens ; car Sarpi ne se situe pas dans les débats de la confessionnalisation, mais poursuit la quête d'un christianisme centré sur un retour au message original », p. XXXVI. Sarpi en quête du christianisme authentique et originel ? Ce n'est pourtant pas vraiment ce que montrent ses écrits privés... Voir également les travaux sur l'academia des *Incogniti (infra)*, et en particulier de Monica MIATO, *L'accademia degli incogniti di Gian Francesco Loredan, Venezia (1630-1661)*, Firenze, Olshki, 1998.

⁸⁴ Paul Oscar KRISTELLER, « The myth of Renaissance Atheism and the French Tradition of Free Thought », *Journal of the History of Philosophy*, 1968, p. 233-243.

suffisamment le *Theophrastus*⁸⁵. Charles-Daubert elle-même, dans sa contribution au colloque Cremonini de Padoue, qu'elle consacre à la figure de ce philosophe dans le libertinage français, tout en récusant le terme de « mythe » (parce que, dit-elle, – et on ne comprend pas trop pourquoi – il ne faut pas « raviver des querelles périmées sur l'influence de l'aristotélisme padouan sur le libertinage érudit français du XVII^e siècle »), parle de « légende » parce que l'accusation reposerait tout entière sur la rumeur et des propos rapportés⁸⁶. Si légende il y a, elle consiste bien plutôt dans le préjugé selon lequel l'athéisme et même plus largement le libertinage italien ne seraient qu'une légende. Les libertins, en effet, ne parlent pas seulement d'un passé révolu, mais d'une vie intellectuelle à laquelle ils ont eux-mêmes directement participé : ce que dit Naudé de Cremonini, dont il a suivi les cours (comme tant d'autres esprits indociles dont les noms sont consignés dans les annales de l'hétérodoxie), vaut bien les reconstructions dévotes des historiens des idées !⁸⁷

⁸⁵ Voir par exemple Lorenzo BIANCHI, « Pierre Bayle et le libertinage érudit », in *Critique, savoir et érudition à la veille des Lumières. Le "Dictionnaire" de Pierre Bayle*, Actes du Colloque de Nimègue (24-27 octobre 1996), Amsterdam-Maarssen, APA, 1998, p. 265 et Gianni PAGANINI, *Haupttendenzen...*, in *Grundriss...*, *op. cit.*, p. 133.

⁸⁶ « La fortune de Cremonini chez les libertins érudits du XVII^e siècle », Ezio RIONDATO, et Antonio POPPI, *Cesare Cremonini. Aspetti del pensiero e scritti*, 2 vol., Padova, Accademia galileiana di scienze, lettere e arti di Padova, 2000, t. 1 (p. 169-191), p. 169. A propos de Cremonini, F. Charles-Daubert ajoute qu'en l'absence de preuves on doit se ranger à l'avis du gouvernement de Venise qui défend son professeur (p. 174). Pourquoi le gouvernement de Venise serait-il plus crédible d'une part que les accusateurs et d'autre part que les disciples du philosophe ?

⁸⁷ De substantielles différences de contenu entre l'œuvre publiée et les cours publiquement enseignés et un enseignement ou des propos privés semblent indiquées par le fait, mis en avant par Charles-Daubert, que Cremonini est présent dans la libre pensée comme une figure humaine de l'athéisme couvert, mais non, apparemment du moins, comme auteur. Cette absence de références viendrait selon Charles Daubert du fait que les libertins seraient tournés vers la nouvelle science (à laquelle Cremonini resta indifférent) ; ce qui est un argument en vérité assez discutable. Pour y voir plus clair, il conviendrait en tout cas,

Un bon exemple est donné par certaines interventions au même colloque, et en particulier par Heinrich C. Kuhn, auteur d'un ouvrage sur Cremonini : il n'hésite pas à conclure de ses « démonstrations », attestant que le philosophe « croyait » à l'immortalité des âmes individuelles, que cette « dispute est close (au moins pour le moment) » et « l'intérêt pour l'orthodoxie ou l'hétérodoxie personnelle de Cremonini est évanoui ». Et de conclure : « cela ne me déplaît pas, parce que juger de la foi des morts ne fait pas partie à mes yeux des devoirs des historiens »⁸⁸. Il est vrai que l'historien ne saurait sans déchoir prétendre sonder les reins et les cœurs. Cela dit, pour qui travaille sur les cercles libertins français ou sur l'Académie vénitienne des *Incogniti*, l'intérêt pour l'hétérodoxie de Cremonini est tout sauf évanoui. Le fait que l'incroyance du professeur soit mise en avant aussi bien par les libertins que par ses ennemis jurés (les Jésuites en particulier), comme l'attestent plusieurs articles du même volume, ne peut que stimuler cet intérêt⁸⁹. Il va de soi que les propos des témoins directs, qui ont

d'exploiter la masse énorme de cours manuscrits du philosophe, dispersés dans les bibliothèques européennes, dont le même ouvrage (t. 2) offre un remarquable recensement. Voir aussi, l'édition des discours du philosophe : Cesare CREMONINI, *Le Orazioni*, Antonio Poppi ed., Editrice Antenore, Padoue, 1998, dans cet ouvrage les rédacteurs des notices réitèrent l'affirmation suivant laquelle le soupçon de mécréance et d'athéisme serait principalement le fait d'«une lointaine appropriation libertine du XVIIe siècle», p. 101.

⁸⁸ Heinrich C. KUHN « Cesare Cremonini: volti e maschere di un filosofo scomodo per tre secoli e mezzo », *Cesare Cremonini. Op. cit.*, t. 1 (aussi accessible à l'adresse : www.Phil-hum-ren.uni-muenchen.de/php/Kuhn/ePub/CrVoltiRel.htm), je traduis. Voir, du même, *Venetischer Aristotelismus im Ende der aristotelischen Welt. Aspekte der Welt und des Denkens des Cesare Cremonini (1550-1631)*, Frankfurt a. M., 1996.

⁸⁹ Leon Spruit montre, à partir d'une nouvelle documentation, que Cremonini n'a cessé d'être dans la ligne de mire du Saint Office de 1604 jusqu'à sa mort (1631) et qu'il n'a dû son salut qu'à ses protections politiques, « Cremonini nelle carte del San'Uffizio romano », *op. cit.*, p. 193-204. Maurizio Sangalli revient quant à lui sur les accusations récurrentes de la part des Jésuites selon lesquelles Cremonini enseignerait la mortalité de l'âme, « Cesare Cremonini, La Compagnia di Gesù e la repubblica di Venezia : eterodossia e protezione politica ». Voir son édition des *Apologie dei Padri Gesuiti contro Cesare*

eu accès aux paroles du maître et pas seulement à ses écrits, sont d'un poids autrement plus important pour l'historien que les analyses des interprètes d'aujourd'hui, empressés d'accorder des certificats d'orthodoxie. Il ne s'agit bien sûr pas de juger de la foi des morts⁹⁰, mais de tenir compte des jugements de ceux qui les ont connus pour appréhender sans naïveté une œuvre et un itinéraire. Du reste, honorer les morts, semble en l'occurrence consister bien plutôt à les forcer *post mortem*, quand enfin ils ne peuvent plus répondre, à les rapatrier dans le champ d'une orthodoxie qu'ils se sont employés à inquiéter par divers biais durant leur vie. Ce qui n'est certes pas là non plus un devoir de l'historien.

9- Censure, autocensure et dissociation

On voit en tout cas que la question de l'hétérodoxie et de son degré, de la déviance occasionnelle jusqu'à « l'athéisme » (notion en discussion sur laquelle il faudra revenir), est inséparable de la question de la censure et des innombrables moyens pour contourner celle-ci, ou pour ne s'y soumettre que superficiellement. F. De Graux, s'en prenant vertement aux travaux récents qui tâchent de « faire en sorte que les thèses célèbres de Lucien Febvre sur les limites de l'incroyance au XVI^e siècle grignotent peu à peu le domaine du siècle de Bayle », leur trouve deux points communs : l'un consiste à refuser de tenir

Cremonini, 1592 (L. Gagliardi, P. Comitoli, G. D. Bonaccorsi, B. Palmio, A. Possevino), *Atti e memorie dell'Accademia Patavina di Scienze Lettere ed Arti*, Parte III, volume CX, 1997-1998, p. 241-355.

⁹⁰ Notons bien que c'est ce que font par contre instinctivement tous ceux qui avancent qu'il n'y a pas de raison de « douter » de la « foi » de leurs chers auteurs, comme si la « foi » était une chose simple et l'état naturel de la psychologie humaine (au moins à l'époque considérée), la charge de la démonstration incombant uniquement à ceux qui, comme moi, n'en sont pas convaincus. Le paralogisme est évident.

compte « des innombrables subterfuges et artifices induits par un « art d'écrire » propre aux temps de persécution » et l'autre, à reconduire l'idée « assez ridicule », selon laquelle « les procédures de la dissimulation en matière d'écriture philosophique ressortissent à l'hypocrisie »⁹¹. La réfutation de l'un et l'autre de ces présupposés communs s'impose, pour peu qu'on lise, d'une part, les textes en tenant compte de leurs conditions effectives de production, dont la censure et la persécution sont des données objectives irréfutables, et d'autre part, que l'on s'intéresse un tant soit peu, au-delà du seul libertinage, à la question morale de la dissimulation licite, qu'aucun contemporain n'aurait eu la grossièreté de confondre avec l'hypocrisie, sinon bien sûr pour les besoins de la polémique (et en prenant toujours soin de réserver un espace de secret licite n'ayant strictement rien à voir avec l'hypocrisie)⁹². Dans le contexte d'une anthropologie d'ascendance averroïste, que partagent par bien des aspects la plupart des libertins (mais non tous), où la foule et le sage se trouvent irréductiblement séparés, la dissimulation n'est d'ailleurs pas seulement une mesure de prudence individuelle mais, comme le dit Gianluca Mori au sujet des athées vertueux (tels qu'ils sont décrits par Bayle et par d'autres) qui optent généralement pour le secret, elle « devient une qualité morale, relevant d'une forme de générosité envers son prochain »⁹³.

⁹¹ F. DE GRAUX, « Chronique du libertinage » [II], *La Lettre clandestine*, n° 9, 2000 (p. 341-355), p. 343.

⁹² Je me permets de renvoyer ici à mon ouvrage, *Dis/simulations. Jules-César Vanini, François La Mothe Le Vayer, Gabriel Naudé, Louis Machon et Torquato Accetto, Religion, morale et politique au XVII^e siècle*, Paris, Honoré Champion, 2002.

⁹³ Gianluca MORI, « Persécution et art d'écrire : Strauss, Skinner et Pierre Bayle », in E. Cattin, B. Frydman, L. Jaffro, A. Petit, éd., *Leo Strauss. Art d'écrire, politique, philosophie*, Paris, Vrin, 2001 (p. 197-220), p. 208. Maurice Kriegel fait une réflexion similaire au sujet de la pensée juive médiévale : « le sage doit prendre en considération ses responsabilités à l'égard de cette société dont il compromet la stabilité, et pratiquer une écriture à double entente », *art. cit.*, p. 544.

Concernant le premier point, les études sur la persécution des intellectuels hétérodoxes et en particulier sur la censure des livres, sont évidemment précieuses, voire indispensables pour aborder avec un minimum de pertinence historique la question controversée des procédures de dissimulation dans les textes. On lira ainsi avec profit l'ouvrage de Mario Infelise, qui rappelle comment, en Italie, une fois passée la lutte contre l'hérésie, et la magie mise à part, ce furent les écrivains libertins qui payèrent le prix le plus fort de la répression inquisitoriale, comme en témoigne éloquemment, entre autres exemples, l'élimination de Ferrante Pallavicino (lequel attend d'ailleurs toujours la monographie qu'il mérite⁹⁴)⁹⁵. Le même historien signale à juste titre que ces auteurs ont produit un argumentaire serré et obstiné contre la censure des livres et joué ainsi un rôle, difficile à mesurer mais indéniable, dans le développement de la tolérance en matière de publication, privilège qu'une certaine vulgate réserve aux seules dissidences religieuses. La remarque mériterait d'être reprise dans le cadre d'un recensement systématique des déclarations, souvent ambiguës mais parfois d'une extrême audace, qui s'échangent à travers l'Europe et qui visent, non seulement à revendiquer la liberté de pensée, mais aussi à délégitimer la censure livresque – ou du moins certaines de ses formes –, à partir de principes philosophiques étrangers sinon hostiles à la notion de « tolérance » telle qu'elle est dérivée du droit canon.

Quant au climat de persécution et de dissimulation contrainte, les dépouillements récents des archives du Saint Office, jusque-là si difficiles à

⁹⁴ Voir au moins Sergio ADORNI et Albert N. MANCINI, « Stampa e censura ecclesiastica a Venezia nel primo Seicento : il caso del *Corriero svaligiato* », *Esperienze letterarie*, X, 1985-4, p. 3-36, et les nombreux travaux bibliographiques de Laura COCI, qui datent des mêmes années.

⁹⁵ Mario INFELISE, *I libri proibiti da Gutenberg all'Enciclopedia*, Bari, Laterza, 1999. Sur la censure des livres obscènes dans la France du XVII^e siècle, voir Joan DEJEAN, *The reinvention of obscenity. Sex, Lies and Tabloids in Early Modern France*, Chicago and London, The University of Chicago Press, 2002 (voir *infra*).

consulter, ont apporté de nombreux éléments. Pour ne prendre qu'un exemple, on lira avec le plus grand intérêt la dénonciation de Spinoza (« hébreu de naissance, mais de profession dénué de toute religion ») par Nicolò Stenone en 1677, où l'on trouve – une fois encore a-t-on envie de dire – décrites par le menu les stratégies de dissimulation de l'impiété philosophique et les contre-stratégies déployées pour confondre celle-ci⁹⁶. Mais l'Église romaine et ceux qui, bon gré mal gré, lui sont soumis n'ont certes pas la prérogative de ces procédures. Jonathan Israel offre dans son vaste et important ouvrage sur les Lumières radicales un très ample panorama européen de la situation de la censure livresque et universitaire après 1650⁹⁷.

Aussi, dans une indispensable synthèse sur la philosophie clandestine, Gianni Paganini, insiste-t-il, pour une meilleure appréciation de l'hétérodoxie, sur l'importance de l'étude des phénomènes de censure (*Index librorum prohibitorum*, etc.), mais également, et surtout des procédures de l'autocensure, dont les stigmates, les « cicatrices », comme le dit Accetto dans son traité de la *Dissimulation honnête*, marquent les textes. Paganini ajoute que l'*Atheismus triumphatus* de Campanella, représente sans doute le cas le plus emblématique d'une telle autocensure⁹⁸. Campanella sera cependant attaqué (et censuré) pour avoir donné trop de place et de poids aux arguments des athées qu'il s'emploie à

⁹⁶ Voici comment Nicola Stenone s'exprime à propos de l'un de ces sectateurs impies de « la philosophie naturelle » : « ... mutava diverse volte faccia, ora simulando una religione ora un'altra, sin a tanto che vedendomi informato di qualcheduno di questi suoi pensieri, a' quali io non altrimenti m'oppose, che col proporli motivi ragionevoli di dubitare, mi scuoperse finalmente il tutto... », in Pina TOTARO, « Documenti su Spinoza dell'Archivio del Sant'Uffizio nell'Inquisizione », *Nouvelles de la République des Lettres*, 2000-1, p. 95-120. Sur le combat de Stenone contre Spinoza et les spinozistes, voir J. Israel (note suivante), p. 43-44, 507-509.

⁹⁷ Jonathan I. ISRAEL, *Radical Enlightenment : Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750*, Oxford, Oxford University Press, 2001, en particulier, part. I, chap. 2 et 5 et sur la publication des textes de Spinoza ou influencés par Spinoza, part II, chap. 16 et 17.

⁹⁸ Gianni PAGANINI, *Haupttendenzen*, ..., in *Grundriss...*, *op. cit.*, p. 123.

réfuter, et l'on adressa des accusations similaires à des apologistes au-delà de tout soupçon tel que Garasse et Mersenne⁹⁹. Concernant Campanella, on peut sans doute aller plus loin dans l'analyse, comme le tente Vittorio Frajese : à partir de la constatation de la similitude entre les idées prêtées à l'athée et celles que le moine rebelle semble bien avoir enseignées en Calabre en 1599, il considère l'ouvrage comme une sorte de « roman philosophique de formation » (*Bildungsroman*) à forte teneur autobiographique, une sorte de confession faite aux juges ecclésiastiques et une attestation du dépassement des erreurs confessées¹⁰⁰.

⁹⁹ G. Paganini, *ibid.*, p. 132. Sur cette accusation adressée à Garasse, voir Ch. Jouhaud, *Les Pouvoirs de la littérature, op. cit.*, p. 55 sq. Voir aussi Isabelle DUBAIL, « Le bel esprit entre ostentation et dissimulation dans la *Doctrina curieuse* du Père Garasse », *Libertinage et philosophie au XVII^e siècle*, n° 5, 2001, p. 23-46. Cet article montre l'allégeance involontaire de Garasse à l'éthique et à l'esthétique libertines. Il resterait à étudier comment, très précisément, certains auteurs se sont effectivement formés au libertinage par la lecture de Campanella, et surtout par celle des apologistes orthodoxes, involontaires promoteurs, malgré leur méticuleux travail de distorsion, des doctrines exécrées. Voir également l'article sur Jean-Pierre Camus, « évêque libertin malgré lui », l'article de Françoise LAVOCAT, « Ordre et désordre dans l'œuvre de Jean-Pierre Camus. La liberté dans le salut », in François Lecercle, éd., *La Liberté de pensée. Hommage à Maurice Laugaa*, Poitiers, La Licorne, UFR Langues Littératures Poitiers, 2002, p. 137-155, ainsi que la thèse de Sylvie ROBIC-DE BAECQUE, *Le Salut par l'excès, Jean-Pierre Camus (1584-1652), la poétique d'un évêque romancier*, Paris, Champion, 1999.

¹⁰⁰ Vittorio FRAJESE, « *L'Atheismus Triumphatus* come romanzo filosofico di formazione », *Bruniana & Campanelliana*, IV, 1998-2, p. 313-342. Mais voir surtout l'ouvrage du même auteur, *Profezia e machiavellismo. Il giovane Campanella*, Roma, Carocci, 2002. De Campanella, on dispose enfin en Français d'une édition critique de l'*Apologia pro Galileo. Apologie pour Galilée*, texte, trad et notes par M. P. Lerner, Paris, Les belles Lettres, 2001. Voir aussi la grosse anthologie du philosophe de Stilo par les soins de Germana Ernst (éd.), *Tommaso Campanella*, Intr. De Nicola Badaloni, Rome, Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato, 1999 (mais impossible à se procurer, voir l'article de L. Bolzoni dans le *Corriere della Sera*, 31, 12, 2000, <http://lgxserver.uniba.it/lei/rassegna/001231f.htm>), la très importante publication par E. Canone, de l'ouvrage posthume de Luigi Firpo sur les procès de Campanella, *I processi di Tommaso Campanella*, Roma, editrice Salerno, 1998

Paganini renvoie à Gregory pour réaffirmer l'idée selon laquelle c'est en réponse à ce système inquisitorial que l'on a théorisé dans les milieux libertins « la légitimité d'une double morale, publique et privée, la première faite pour le monde, farce ou masque, la seconde pour soi seul, libre, intérieure et sincère »¹⁰¹. Gregory voit en Charron, inspiré par Montaigne¹⁰², le plus illustre théoricien de cette double morale, mais il montre aussi qu'à la lecture de *la Sagesse*, c'est la culture libertine tout entière qui adopte cette éthique clivée en se référant, par dessus les épaules du chanoine de Condom, aux naturalistes italiens. La notion historiographique de « dissociation », d'« *uomo dissociato* », élaborée par Anna Maria Battista dans ses travaux des années 1960-1970 et exploitée par Gregory, Paganini et la plupart des critiques italiens, est remarquablement efficace pour désigner ce travail de séparation éthico-politique, qui n'est d'ailleurs certes pas l'apanage du seul mouvement libertin¹⁰³.

et les ouvrages de Germana Ernst, sans doute la meilleure spécialiste de Campanella, *Tommaso Campanella*, Roma-Bari, Laterza, 2002, et *Il carcere, il politico, il profeta. Saggi su Tommaso Campanella*, Pisa-Roma, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, 2002. Il est dommage que les publications récentes en France d'œuvres politiques de Campanella ne tiennent guère compte de l'association, chez le Prométhée enchaîné, de l'opportunisme contraint et de l'irréductibilité intellectuelle. Voir *Monarchie du Messie*, éd. A. Baudrillard, Paris, PUF, 2002.

¹⁰¹ G. Paganini, *ibid.* T. Gregory, *op. cit.*, p. 109.

¹⁰² Sur les lectures libertines de Montaigne (en particulier par Cyrano) et de Montaigne comme libertin, voir Jean-Charles DARMON, « Entre Montaigne et Malebranche : variations libertines sur la philosophie, ses fictions et ses preuves », *Littératures classiques* n° 45, printemps 2002, p. 277-296.

¹⁰³ Les articles de Anna-Maria BATTISTA sont maintenant réunis : *Politica e morale nella Francia dell'età moderna*, a cura di Anna Maria Lazzarino Del Grosso, Genova, Name, 1998 (compte rendu dans *Annales ESS* 1999-2). La notion de dissociation a pénétré la littérature italienne, au point que Tenenti peut présenter Sarpi comme un champion de la « dissociation » dans l'article qu'il lui consacre (voir *supra*), sans citer Battista. Par contre les travaux de Battista restent obstinément méconnus en France, y compris par qui traite des pensées

10- Persécution et art d'écrire : la lecture straussienne

Persécution et dissociation impliquent une écriture de la dissimulation, un art d'écrire entre les lignes, pour reprendre la formule de Leo Strauss. Il y a là un partage drastique dans les études, qui conditionne largement les interprétations textuelles et une appréciation globale du mouvement absolument incompatibles, entre ceux qui, avec, sans ou même contre Strauss, acceptent l'idée d'une écriture de la dissimulation et ceux qui la rejettent au nom d'une lecture refusant d'excéder les limites de l'explicite. Encore faut-il noter qu'une telle position est d'abord réactive ; elle consiste à s'opposer de manière plus ou moins évasive aux interprétations qui font des libertins des crypto-athéistes ou du moins des hommes hostiles au christianisme (les deux choses étant bien sûr tout à fait différentes, quoique souvent confondues), en rappelant la lettre des textes. Réactive et surtout intenable, car la moindre référence aux procédures rhétoriques actives dans les textes suffit à contrarier cette option méthodologique. Certes, l'histoire de la philosophie s'est habituée à faire l'impasse sur tout ce qui ne relève pas de l'ordre explicite des raisons et donc elle peut imperturbablement affirmer que la question ne se pose pas pour les « grands » penseurs à « système » (Descartes, Spinoza, etc.)¹⁰⁴, et il en va de même pour l'histoire positiviste des idées, mais cela est à peu près impossible dans les travaux d'histoire littéraire. Ainsi Jacques Prévot peut-il aisément soutenir qu'« il y a autant de partis pris que de naïveté à vouloir à toute force

politiques de Montaigne et de Charron. Sur la question du scepticisme fidéiste de Charron, voir *infra*.

¹⁰⁴ C'est au prix d'une telle impasse sur la rhétoricité des textes que Winfried Schröder peut écarter dans ses travaux toute considération sur une écriture entre les lignes, en invoquant comme Kristeller et tant d'autres, le strict refus – que je

que les prétendus libertins aient passé leur temps et leur œuvre à dissimuler leur pensée » ; mais ; comme le remarque Mori, le même auteur, dans le même texte, est tout naturellement amené à tenir l'ironie libertine pour une « volonté de masquer sa pensée » et un « signe de reconnaissance du déniaisé »¹⁰⁵.

Strauss remarquait déjà que les techniques d'écriture à la disposition des philosophes soucieux de se soustraire aux persécutions étaient à rechercher dans le vaste continent des anciens traités de rhétorique, et il mentionnait l'ironie comme l'une des figures majeures d'un tel art d'écrire. Dans cette perspective interprétative, en effet, le nom de Strauss, dont on a réédité le célèbre essai, s'impose de lui-même¹⁰⁶. Comme le souligne Paganini, « le fait, positif, est indéniable : *Persécution et Art d'Écrire* est allé à l'encontre de la tendance de la critique historique d'aujourd'hui, développée à une époque désormais éloignée de situations de persécution, et de ce fait encline à contredire la propension à lire les textes philosophiques « entre les lignes » qui s'imposait auparavant »¹⁰⁷. Mori, dans le volume d'actes qui accompagne la réédition du texte de Strauss

partage pleinement, mais qui n'est pas la question – de sonder les reins et les cœurs (voir *infra*).

¹⁰⁵ Jacques PREVOT, *Libertins du XVII^e siècle*, op. cit., p. LIV et LXVII. Gianluca MORI, « L'athée et le masque : XVII^e-XVIII^e siècle », *Libertinage et philosophie*, n° 5, 2001, p. 171-187. Voir également, dans la proximité de Prévot, les propos embarrassés d'Hélène OSTROWIECKI visant à contester la thèse selon laquelle le libertinisme serait un « athéisme masqué » (mais qui dans l'historiographie a jamais soutenu une thèse aussi grossière ?), par une révision critique des notions de masque et de dissimulation, sans toutefois les exclure : « Je propose que les lignes de définition du libertinisme, y compris dans son rapport avec la notion de masque, soient recherchées d'abord sur la base d'éléments textuels ». Ce qui paraît une très sage décision, mais ne mange pas de pain, dans un essai où n'apparaît pas l'ombre d'un élément textuel, si l'on excepte une très évasive évocation des *Dialogues* de Le Vayer (« Le libertinisme et le masque », *Libertinage et philosophie au XVII^e siècle*, n° 5, 2001 (p. 47-56), p. 52).

¹⁰⁶ Léo STRAUSS, *La persécution et l'art d'écrire*, trad. E. Pattard, in E. Cattin, B. Frydman, L. Jaffro, A. Petit, éd., *Leo Strauss. Art d'écrire, politique, philosophie*, texte de 1941 et études, Paris, Vrin, 2001.

¹⁰⁷ *Haupttendenzen...*, in *Grundriss...*, op. cit., p. 122.

écrit en 1941, applique aux relecteurs de Bayle, qui en font un penseur protestant, la critique méthodologique de Strauss, s'en prenant à la « *logica equina* », cette complexion mentale typique, à son avis, « des critiques du XX^e siècle, qui leur a fait croire que les philosophes disent toujours la vérité et qu'il faut donc les prendre toujours au pied de la lettre »¹⁰⁸. Mori constate que Bayle, comme beaucoup de ses contemporains, a suffisamment averti ses lecteurs de la nécessité d'adopter l'art de lire appelé par l'art d'écrire¹⁰⁹. Car si la proposition herméneutique straussienne peut être aussi attrayante pour l'historien du libertinage, c'est qu'elle consonne, jusque dans ses formulations, avec la manière même dont les auteurs prémodernes exposent leurs propres méthodes de lecture¹¹⁰.

Mais il faut aussi remarquer que cette proximité peut être trompeuse, comme dans l'usage de la distinction entre enseignement ésotérique et expression exotérique, laquelle ne manque pas d'évoquer la théorie de la

¹⁰⁸ Gianluca MORI, « Persécution et art d'écrire: Strauss, Skinner et Pierre Bayle », in *Leo Strauss. Art d'écrire, politique, philosophie, op. cit.*, p. 197-220, L. Strauss, *La Persécution et l'art d'écrire*, p. 56.

¹⁰⁹ Il faut « laisser deviner au lecteur la moitié de ce qu'on veut dire pour le moins », sans craindre « qu'on ne nous comprenne pas », car, dit-il malicieusement, « la malignité du lecteur va souvent plus loin que nous ; il faut s'en remettre à elle, c'est le plus sûr... », P. Bayle, *Harangue du duc de Luxembourg*, p. 66 de l'édition Lacoste (repr. dans le t. V-1 de l'édition anastatique des *Œuvres diverses*, Hildesheim 1982-1990). Il faut surtout lire à ce sujet le très important ouvrage de G. Mori, *Bayle philosophe*, Paris, Honoré Champion, 1999, et en particulier le chap. 1 : « Interpréter la philosophie de Bayle ». Je me suis arrêté plus longtemps sur l'usage critique que les livres récents de G. Mori et de L. Jaffro font de l'hypothèse straussienne dans mon article « L'art d'écrire des philosophes », *Critique*, n° 631, décembre 1999, p. 959-980. Voir également, J.-M. Gros, présentation des « Éclaircissements », in Pierre Bayle, *Pour une histoire critique de la philosophie, choix des articles philosophiques du Dictionnaire historique et critique*, Paris, Champion, 2001, p. 733, sq.

¹¹⁰ Ainsi Mori met-il en parallèle les deux déclarations quasi identiques, respectivement de Strauss et de Bayle : « L'opinion réelle d'un auteur n'est pas nécessairement identique à celle qu'il exprime dans le plus grand nombre de

« double philosophie », ou « double doctrine » chez Toland, les *free-thinkers* anglais et les Lumières radicales¹¹¹. Franck Salaün, dans le même recueil, fait à ce propos une claire mise au point : en parlant de double doctrine « on maintient une césure entre le niveau doctrinal et les stratégies de diffusion ; alors que la notion d'art d'écrire problématise les procédés mis en œuvre dans le travail de formulation, et l'enveloppement de l'ésotérique dans l'exotérique »¹¹². La remarque est d'importance parce qu'elle conduit à constater que Strauss envisage par là une relation non strictement dépendante des situations de persécution objective, mais en fait consubstantielle à la philosophie, du fait de la séparation inévitable et irréductible des philosophes et de la cité, là où, pour les théoriciens de la double doctrine, la situation de dissimulation est conjoncturelle (et Strauss perçoit clairement dans l'optimisme des Lumières un oubli de ce

passages » ; « La véritable opinion d'un homme n'est pas toujours celle qu'il dit en plus d'endroits », art. cit., p. 204.

¹¹¹ Sur la question des doctrines exotériques et ésotériques dans l'Angleterre des premières années du XVIII^e siècle, on lira absolument le texte de Toland, maintenant disponible en français, *Clidophorus, Le porte-clé*, traduction et notes de Tristan Dagon, Paris, Allia, 2001. Outre l'ouvrage de Laurent Jaffro consacré surtout à Shaftesbury, mais où Toland est très présent, plusieurs articles sont à signaler dans l'ouvrage collectif *Scepticisme, clandestinité et libre pensée*, Gianni Paganini, Miguel Benítez, et James Dybikowski (dir.), Paris, Honoré Champion, 2002, et en particulier les contributions de Stuart BROWN, « Toland's clandestine pantheism as partly revealed in his neglected *Remarques Critiques sur le Systeme de M. Leibniz...* and partly concealed in the last of his *Letters to Serena* », p. 345-370, de Pierre LURBE, « A Free-thinker strikes back against his detractors : John Toland's *Vindicius Liborius* and the 1701 Convocation controversy », p. 257-268, et de Justin CHAMPION, « "The Men of Matter" : Spirits, matter and the politic of priestcraft, 1701-1709 », p. 115-150. Voir également, par le même spécialiste de Toland, « Cultura sovversiva : Erudizione e polemica nell'*Amyntor canonicus* di Toland, c. 1698-1726 », A. Santucci, éd., *Filosofia e cultura nel Settecento britannico*, vol. 1 : *Fonti e connessioni continentali. John Toland e il deismo*, Bologna, Il Mulino, 2000, p. 343-370, ainsi que son édition de John TOLAND, *Nazarenus, or Jewish, Gentile, and Mahometan Christianity*, Oxford, Voltaire Foundation, 1999.

qu'il tient pour la nature même de la philosophie). Les auteurs antérieurs, et Bayle en est encore un exemple, sont sans doute beaucoup plus ambigus¹¹³, parce qu'ils évoluent dans un contexte globalement plus répressif, mais aussi parce que nombre d'entre eux estiment, comme Strauss, que la « dissociation » du sage est irréductible et implique le recours en tous temps et en tous lieux aux plus grandes précautions expressives¹¹⁴, mais ils sont en même temps engagés dans une dynamique de publication et d'exposition de la pensée, voire même de prosélytisme du déniaisement, que la perspective straussienne ne permet pas d'appréhender.

Pour cette raison et pour d'autres, l'apport de la réflexion straussienne, pour précieux qu'il soit, ne va pas sans poser des problèmes théoriques de fond, inhérents à la pensée du philosophe et son art d'écrire, parmi lesquels le peu de souci d'historicité (en dehors de l'opposition massive des « classiques » et des « modernes »), et le refus de la contextualisation au nom de la cohérence interne et de l'autonomie des textes, ne sont pas les moindres. Pour Laurent Jaffro, qui reconnaît une dette importante envers l'herméneutique de Strauss dans son ouvrage sur Shaftesbury et les Lumières anglaises¹¹⁵, un examen attentif du *Traité Théologico-Politique* permet à la fois de montrer la force et les limites

¹¹² Franck SALAÜN, « La question de la double doctrine en France de Deslandes à D'Holbach », in *Leo Strauss. Art d'écrire, politique, philosophie, op. cit.*, (p. 221-238), p. 221.

¹¹³ G. Mori y voit une spécificité du texte libertin du XVII^e siècle : « Les deux niveaux textuels sont présents en même temps, comme l'a très bien montré Olivier Bloch à propos de Molière. Cela produit ces « contradictions » typiques qui font naître le soupçon d'insincérité », « L'athée et le masque... », *art. cit.*, p. 184. Sur la lecture de Molière par O. Bloch, voir *infra*.

¹¹⁴ Sur cette distinction dans les stratégies de communication entre le XVII^e siècle et les Lumières, voir les remarques similaires de G. Mori, « L'Athée et le masque... », *art. cité*, p. 184. Paganini attire cependant l'attention sur les excès d'une trop nette séparation entre deux époques, *Haupttendenzen...*, *op. cit.*

¹¹⁵ Laurent JAFFRO, *Éthique de la communication et art d'écrire. Shaftesbury et les Lumières anglaises*, Paris, PUF, 1998. Sur cet ouvrage voir *Critique*, n° 631, décembre 1999.

des présupposés philosophiques de la lecture straussienne¹¹⁶. Jaffro met en cause, non certes l'idée d'une écriture de Spinoza entre les lignes – si souvent rejetée sans appel¹¹⁷ –, mais l'idée d'une rupture radicale entre le message proprement philosophique réservé et le discours éthico-politique destiné aux « chrétiens libéraux », alors que Spinoza stipule qu'une continuité existe entre les deux niveaux, qui n'est autre que la « continuité entre la préconception confuse et la conception clarifiée » héritée du stoïcisme impérial. De sorte que « le philosophe-rhétor ne ment pas à son public quand il flatte ses préconceptions ; il se met à sa portée pour promouvoir une vérité supérieure »¹¹⁸. Cette critique du modèle straussien n'est pas seulement valide pour les auteurs qui réactualisent la notion de prolepse ou de préconception, car le clivage de l'auditoire dans les textes, s'accompagne en effet de procédures permettant de passer d'un niveau de compréhension à un autre, et ne se réduit donc pas à l'alternative entre une figure de lecteur abusé et une figure de lecteur éclairé. Cela est d'ailleurs une nécessité imposée par l'état des opinions sur lesquelles ont veu intervenir, et avec lesquelles on ne peut pas ne pas composer (lorsque Strauss flatte la modernité libérale qui a réduit considérablement la persécution des auteurs, il ne peut pas se contenter d'ironiser aux dépens des lecteurs crédules).

¹¹⁶ Laurent JAFFRO, « Spinoza : la question théologico-politique et la rhétorique de la philosophie », in E. Cattin, L. Jaffro, A. Petit (dir.), *Figures du théologico-politique*, Paris, Vrin, 1999, p. 91-115.

¹¹⁷ « La thèse de Leo Strauss a pu paraître outrée, sous prétexte qu'elle ouvrirait la voie au procès d'intention et au soupçon général et systématique. Il reste qu'en l'espèce elle s'appuie sur des déclarations explicites du *Traité* », *art. cit.*, p. 110.

¹¹⁸ « Nous devons admettre qu'un discours adapté à la capacité d'un auditoire, à ses mots et à ses conceptions, n'est pas un mensonge ni une imposture, mais d'abord une communication dont la rhétorique nous a appris les règles », *art. cit.*, p. 114.

11- L'écriture de la dissimulation

Il convient donc d'être attentif, au cas par cas, à la pluralité et à la spécificité des dispositifs mis en œuvre, qui rejoignent parfois ceux que Strauss met en évidence de la plus troublante manière, mais ils s'en éloignent aussi souvent radicalement, et avec eux les interprètes qui les analysent. On peut distinguer à cet égard deux types de lectures : celles qui présupposent la cohérence sans faille de la doctrine exprimée dans l'art d'écrire et qui courent le danger d'une interprétation dogmatique, et celles qui s'engagent dans les subtiles relations se jouant entre les niveaux et les positions explicites et sous-jacentes, au risque de se condamner à une indécidabilité interprétative, ou à ériger l'indécidabilité en trait spécifique de la littérature de la dissimulation¹¹⁹.

Dans ses travaux sur Bayle, Mori met par exemple en évidence divers procédés d'écritures du très retors réfugié de Rotterdam, où il retrouve le principe straussien « de l'anticonformisme », qui s'oppose à celui de la « quantité textuelle », plaidé par Élisabeth Labrousse dans sa grande thèse : à savoir que si un auteur embrasse, ne serait ce qu'une fois, une opinion hétérodoxe, même s'il maintient l'opinion dominante partout ailleurs, il convient de la prendre très au sérieux. Ce principe du « hapax spéculatif » permet ainsi de débrouiller les contradictions apparentes des textes. Et Mori remarque très

¹¹⁹ Contestant l'interprétation selon laquelle la « rhétorique de la dissimulation » cacherait une « *instabilité* spéculative, qui n'arrive pas à trouver un point d'aboutissement clair et positif », G. Mori (« L'athée et le masque », art. cité, p. 180) renvoie à plusieurs de mes travaux qui semblent en effet aller dans ce sens. Les lignes qui suivent visent à montrer que le courant libertin élargi, à travers l'adoption de procédés d'écriture différenciés mais impliquant tous, d'une manière ou d'une autre, la dissimulation, est susceptible d'englober aussi bien des penseurs défendant et consituant des positions théoriques fortes et originales (comme Descartes, Hobbes ou Spinoza) que des auteurs chez lesquels l'indétermination est à la fois une stratégie de communication et une situation dont le lecteur ne peut sortir qu'en allant au-delà du texte, comme il y est invité, mais à ses risques et périls.

justement que, dans cette perspective, il est tout à fait possible d'utiliser le vocabulaire (emprunté à la théorie du *speech act*) du très anti-straussien Quentin Skinner : « Une contradiction peut être résolue lorsqu'on remarque une différence de statut illocutoire [...], entre les deux affirmations supposées en contraste spéculaire entre elles. Il peut arriver, par exemple, que l'une de ces affirmations n'est qu'une déclaration (où l'auteur parle en "moraliste", ou en "déclamateur", comme le dirait Bayle), alors que l'autre est la conséquence d'un argument strictement spéculatif »¹²⁰.

Déterminant est aussi l'usage de l'ironie, chez Bayle comme chez la plupart des promoteurs d'idées dangereuses¹²¹, en particulier lorsque sa supposition est la seule chose qui puisse sauver un texte de l'inconséquence (par exemple lorsque Bayle affirme que la lumière naturelle nous apporte suffisamment de preuves de l'existence de Dieu, dont il montre par ailleurs l'inconsistance, etc.), ainsi que le recours à d'autres figures de rhétoriques toutes au service de l'art d'écrire, comme l'euphémisme, l'allusion, l'antiphrase ou la réticence. Mais la force de l'interprétation radicale de Bayle proposée par Mori réside dans sa capacité à montrer que les procédures rhétoriques sont inséparables des dispositifs dialectiques tels que « le *dato non concessio* des logiciens », c'est-à-dire « une supposition provisoire que l'on concède à son adversaire, sans pourtant l'accepter comme vraie en tant que telle », la « palindromie conceptuelle », qui consiste à lire une même affirmation en divers sens, et à des fins spéculatives opposées, selon que l'on accepte l'un ou l'autre

¹²⁰ « L'athée et le masque... », *art. cit.*, p. 210.

¹²¹ Voir les remarques de Jean-Charles Darmon au sujet de Cyrano, pour lequel il parle, en renvoyant à Strauss, d'une « extraordinaire culture de l'ironie » : « l'ironie dévoile tout en voilant, simule et dissimule, déjoue la censure par ses mouvements insaisissables entre le sérieux et le ludique. Surtout, l'ironie, par sa subtilité même, fait le tri parmi les lecteurs... », *CYRANO DE BERGERAC, Lettres satiriques et amoureuses, précédées de Lettres diverses*, présentation de Jean-Charles Darmon, Paris, Desjonquère, 1999, p. 12-13.

des principes en jeu ; la redoutable rétorsion des arguments, constamment utilisée, etc.¹²²

Dans une perspective analytique assez proche, on peut renvoyer utilement à plusieurs travaux consacrés à Vanini. Francesco Paolo Raimondi utilise l'exposition des procédures rhétoriques et argumentatives dans le *De Sapientia* de Cardan (liv. III), comme matrice d'analyse des techniques vaniniennes d'écriture, illustrées d'exemples tirés des œuvres du philosophe : l'ironie explicite, l'ironie cachée ou obscure, le fait de raisonner en un sens et de conclure en un autre, l'exposition ambiguë permettant de tirer les idées en sens contraire, l'*oratio obscura* consistant en l'interruption brutale du discours, l'astuce ou *calliditas* structurant le discours en deux niveaux (l'écorce et le bois dur) et dont Lucien est le maître, la fragmentation du discours sur le plan logique, le mécanisme de la double contradiction, instrument dont Vanini se sert pour donner de la force aux arguments des athées et affaiblir les dogmes chrétiens, etc.¹²³ Mais à travers ce voile de la dissimulation, qui se déchire chaque fois qu'il s'agit de dénoncer l'imposture politico-religieuse, on a affaire, sinon à une philosophie achevée, du moins à une révision critique de l'aristotélisme conforme aux exigences d'un épicurisme cohérent d'inspiration lucrécienne. Sur le même auteur, il faut aussi renvoyer à la lecture de Jean-Robert Armogathe, qui met lui aussi en évidence le travail de ce qu'il nomme une « rhétorique de la subversion » chez Vanini, à travers l'exploitation de « l'*exercitatio* paradoxale » – genre qu'il serait très utile de réexaminer pour tout le XVI^e et le XVII^e siècle dans cette perspective – qui subvertit les schémas de l'exercice scolastique (par la rupture et le déplacement de l'argumentation, etc.)

¹²² Bayle *philosophe*, op. cit., p. 35 et sq. Voir aussi sur cet aspect les analyses de son *Introduzione a Bayle*, Roma-Bari, Editori Laterza, 1996.

¹²³ Francesco Paolo RAIMONDI, « *Simulatio e dissimulatio* nella tecnica vaniniana della composizione del testo », in F. P. Raimondi (dir.), *Giulio Cesare Vanini e il libertinismo*, Atti del Convegno di Studi Taurisano 28-30 Ottobre 1999, Galatina, Congedo Editore, 2000, p. 77-126.

et introduit un usage désinvolte des sources (plagiat hors contexte, citation transformée, etc.)¹²⁴.

Les études font souvent apparaître dans les textes ces techniques d'exploitation de références ou de citations sous-jacentes, convoquées par allusion, tronquées, ou exposées sous couvert d'une fausse approbation. Ainsi Emmanuel Bury parle-t-il chez Le Vayer d'un « mode doxographique d'énonciation, qui implique la co-présence, au sein du texte, d'énoncés explicites (non assumés par le locuteur) et d'énoncés implicites (ceux qui sont avant, ou après les citations, ou que la tradition doxographique appelle automatiquement à leurs côtés) »¹²⁵. Un exemple très convaincant en est fourni avec la citation des vers de Lucrèce précédant immédiatement le fameux « *saepius illa / Religio peperit scelerosa impia facta* », examen qui conduit le critique à affirmer que cette « érudition doxographique » est « moins un masque qu'un moteur effectif de l'activité philosophique »¹²⁶. A propos de Naudé et de Bayle, Francine Markovits parle « d'une méthode de convocation des références sans commentaire sur le contenu » : « On peut ainsi se donner l'apparence de condamner les thèses en faisant parler les références. Méthode qui joue sur la complicité du lecteur. Dispositif d'un double discours, l'un qui s'inscrit dans l'ordre de l'énonciation et est imputable à un auteur (qui ne dira que ce qu'il faut dire), l'autre qui s'efface derrière la citation »¹²⁷.

¹²⁴ Jean-Robert ARMOGATHE, « Jules-César Vanini, Une rhétorique de la subversion », *Vanini*, J.-P. Cavaillé et D. Foucault (dir.), *Kairos*, n° 12, 1998, p. 143-158.

¹²⁵ Emmanuel BURY, « Écriture libertine et sources doxographiques : le cas La Mothe Le Vayer », *Libertinage et philosophie au XVIIIe siècle*, n° 6, 2002 (p. 19-36), p. 36.

¹²⁶ *De Natura Rerum*, I, 82-83. *Cit. ibidem*.

¹²⁷ Francine MARKOVITS « Bayle et Naudé : une politique sceptique de l'Écriture », *Corpus*, n° 35, 1999 : *Gabriel Naudé : La politique et les mythes de l'histoire de France* (p. 133-160), p. 144. Voir aussi Isabelle MOREAU, « Gabriel Naudé, une apologie de la prudence en matière de lecture », *Libertinage et philosophie au XVIIIe siècle*, n° 6, 2002, p. 83-95 : analyse des

Adoptant un point de vue plus général, Olivier Bloch, pour décrire ces procédures citationnelles omniprésentes dans la littérature libertine et clandestine, les compare aux pratiques de copiage et de collage permises aujourd'hui par les programmes informatiques de traitement de textes : « collage proprement dit, sans indication explicite qu'on a affaire à une citation, de fragments venus d'ailleurs – longs morceaux, ou formules frappantes – type de technique dans lequel on peut inclure les variantes de l'autocollage : celles qui procèdent par incrustations plus élaborées, du type de la « réécriture », du pastiche, ou de la parodie » ; « sous le couvert double sens et du double jeu (...) se constituent, se reconstituent chaque fois, et se perpétuent un réseau ou des réseaux de connivence, de transmission, et de subversion »¹²⁸.

figures de lecteur véhiculées par l'*Apologie pour les grands personnages accusés de magie*. Naudé invite à une lecture prudentielle, qui est d'abord un apprentissage de la méfiance et de la défiance.

¹²⁸ Olivier BLOCH, « Les techniques du collage dans la tradition libertine et clandestine », *La lettre clandestine*, n° 9, 2000 (p. 127-142), p. 141 et 142. Ceci dit, il faut se garder des confusions que peut engendrer un rapprochement grossier entre les pratiques et les idéaux internautes et la littérature clandestine. Très instructif à ce sujet est le compte rendu consacré à une édition récente du *Traité des trois imposteurs (l'Esprit de Spinoza)* dans *Captain Doc* du groupe FTPress, <http://www.captaindoc.com/biblionet/biblio38.html>. Le rédacteur anonyme repère dans le manuscrit clandestin tous « les principaux dogmes autour desquels s'est construite l'idéologie de la communication internautique » : « Le style lapidaire du pamphlet, l'arbitraire de l'opinion approximative, le "copier-coller", la diffusion d'informations tous azimuts, la croyance aveugle aux bénéfices de la connaissance et de sa diffusion populaire ». Le critique semble bien tomber dans les travers qu'il dénonce et ne s'être guère livré à une lecture attentive du texte, sans quoi il l'aurait sans doute trouvé moins approximatif et n'aurait pas fait un contresens partiel mais déterminant sur sa destination (« notre hacker du XVII^e siècle » s'adresserait aux « peuples » trompés par les rois et les prêtres, ce qui *stricto sensu* dans le mode d'adresse impliqué par le médium de diffusion – les esprits éclairés amateurs de littérature clandestine – est tout bonnement faux). Ce compte rendu exprime d'ailleurs une idée convenue mais très périlleuse sur le paradoxe du web et par la même sur la liberté d'expression moderne : partant du constat que le texte se trouve en accès libre sur la toile (site de G. Mori voir *supra*) et soi-disant « qu'il circule désormais dans l'indifférence générale » (je conseille cependant à

12- Philosophèmes libertins et « littérature » : Molière et Sorel

Cet accent mis sur la subversion par parodie et plagiat, sans préjuger de la cohérence philosophique de la démarche, introduit à l'autre type de lecture entre les lignes qui privilégie l'instabilité et l'indétermination du sens comme production la plus propre d'une écriture de la dissimulation. Disons d'emblée que, pour une part au moins, le partage entre ses deux types de lecture se fait en fonction des auteurs, des genres de texte (et parfois pour de très bonnes raisons), mais aussi et par là-même, selon l'appartenance disciplinaire qui est attribuée à ceux-ci, selon un découpage (faut-il le rappeler ?) étranger à la taxinomie des savoirs et des genres de l'époque. C'est le risque majeur qu'il y a ainsi à reconduire dans nos travaux le grand partage des sciences et de la philosophie d'une part, et de ce que l'on nomme d'autre part « littérature » et qui recouvre de fait bien des textes que leurs auteurs ou leurs lecteurs jugeaient, partiellement ou complètement, « philosophiques »¹²⁹.

Captain Doc d'essayer de le publier en Arabie Saoudite ou en Iran, sous forme imprimée, ou même sur site web), il y va du petit couplet désormais rabâché sur le fait que « la liberté d'expression dont s'enorgueillit notre modernité » aurait réussi « là où la censure traditionnelle a échoué : pour rendre un propos vain et futile, il suffit de l'autoriser, comme on autorise tout le reste ». Cela veut-il dire que pour redonner du sens et de l'importance, un petit (ou gros) coup de censure serait le bienvenu ? Quant à la morale de l'histoire, selon laquelle *l'Esprit de Spinoza* nous instruirait « de ce qu'Internet n'est pas et ne peut être : le lieu du scandale et de l'interdit », on se contentera de rire (cette fois je conseille à Captain Doc d'user de copié-collé et de publier un site où le *Traité* serait agrémenté d'images représentant les fessiers rebondis des petits Moïse, Jésus et Mahomet enfants à la sortie de l'école). Ou bien qu'il se renseigne mieux sur les péripéties judiciaires autour du site de Costes, grand performeur libertaire et libertin du XXI^e siècle.

¹²⁹ C'est pourquoi il n'est pas non plus possible, à mon sens, comme le fait entre autres I. Moreau, de considérer que le mode d'écriture des auteurs libertins est plus « littéraire que philosophique (au sens de construction systématique) », art.

Certes on ne peut pas ne pas tenir compte des formes textuelles, et du fait qu'il est bien rare qu'une pièce de théâtre, par exemple, ait pour fonction principale de servir de véhicule à une doctrine philosophique (bien que cela ne soit nullement exclu, par exemple dans le cas de cette fable pastorale que Descartes aurait écrite pour y exposer sa philosophie). Ainsi Olivier Bloch, dans sa lecture de Molière, semble avoir raison de ne pas chercher à mettre en évidence une philosophie matérialiste sous-jacente, mais des « philosophèmes »

cit. Il s'agit là en fait de la reconduction du clivage disciplinaire toujours actif qui voit dans les textes libertins des objets de l'histoire littéraire et qui exclut a priori que des auteurs attirés de l'histoire de la philosophie, réputés – à tort ou à raison – bâtisseurs de systèmes, puissent relever eux-mêmes du libertinage (Descartes, Hobbes, Spinoza...). Comme il est tout de même bien difficile d'accepter l'identification classique des libertins à des auteurs mineurs versant dans la littérature par incapacité de construire un système, la tentation, très forte aujourd'hui, est de faire du scepticisme, comme pensée récusant le dogmatisme des systèmes, l'un des critères majeurs du libertinage (voir par exemple, F. Charles-Daubert, *Les Libertins érudits*, *op. cit.*, p. 17 *sq.*). C'est semble-t-il de ce côté que penche I. Moreau lorsqu'elle voit dans le libertinage, « une pensée irréligieuse (...) qui entend se servir des systèmes philosophiques pour nourrir une polémique sceptique, anti-métaphysique et anti-théologique. » Mais il existe aussi des pensée « irréligieuses » foncièrement métaphysiques et visant à l'édification d'un système (le nom de Spinoza s'impose par exemple, celui de Hobbes, et même le *Theophrastus* clandestin, voir *infra*), de sorte qu'il faut soit ramener le libertinage à une forme spécifique de l'irréligiosité philosophique, soit admettre qu'une même culture de mise en cause de la vérité de la religion établie et de la théologie ait pu se reconnaître à la fois dans des élaborations théoriques sceptiques que dogmatiques. Si l'on tient à conserver l'étiquette libertine, il n'y a aucune raison d'en restreindre l'usage à la seule désignation du versant sceptique. Du reste cette restriction entraîne fréquemment une autre, celle du libertinage à une éthique antidogmatique de la discussion. Ainsi J.-M. Gros, sur une suggestion de R. Damien, écrit-il dans son commentaire de l'article « Pyrrhon » du *Dictionnaire* : « Le libertinage c'est peut-être d'abord cette volonté d'introduire la modération éthique dans le débat d'idées », *op. cit.*, p. 416. Comment ne pas voir que cette modération, parfois mise en avant par un La Mothe Le Vayer par exemple, n'est qu'une fine protection derrière laquelle se déchaîne la plus violente critique à la fois des opinions superstitieuses et du dogmatisme théologique ? Que l'on réalise, par exemple, le *Dialogue de la vie Privée* : le pyrrhonien y pratique un véritable art de l'injure à l'égard du défenseur de l'ordre de l'opinion et de l'orthodoxie philosophique.

qui relèvent de la culture libertine¹³⁰. Le repérage de ces philosophèmes et leur élucidation dans les pièces est menée avec finesse et érudition, mais dans ce contexte la notion même de philosophème est problématique car elle suppose la reconduction au sein du texte « littéraire », d'un clivage entre des éléments empruntés à la philosophie et détournés de leurs finalités initiales et le reste, tout le reste de la matière dramatique qui poursuivrait ses propres fins avec l'aide mercenaire des emprunts philosophiques (la satire des mœurs, etc.), alors qu'il est important d'essayer de penser l'unité de la dynamique du comique de Molière informé par le libertinage et, de ce point de vue, à la fois de part en part philosophique et littéraire, ou plutôt rendant un tel clivage complètement inopérant.

C'est, me semble-t-il, ce que fait par exemple apparaître la lecture proposée par Laurent Thirouin du *Malade Imaginaire*, visant à montrer que « la superposition de la médecine et de la religion, la confusion des deux personnages que sont le prêtre et le médecin est permanente », et « qu'il s'agit d'un mécanisme structurel de la pièce » et même « une de ses clefs »¹³¹. Si cette analyse, confirmée indirectement par les travaux de Patrick Dandrey¹³², et directement par ceux d'Antony McKenna et d'Olivier Bloch, est exacte, on voit aisément que la subversion philosophique libertine irrigue la pièce entière. De même, lorsque McKenna voit en Dom Juan le personnage d'un faux libertin faisant pendant au faux dévot Tartuffe (et au faux solitaire Alceste), sa lecture fait apparaître l'adoption, de la part de Molière, d'une position éthique

¹³⁰ Olivier BLOCH, *Molière / Philosophie*, Paris, Albin Michel, 2000. Voir mon compte rendu dans les *Annales HSS*, 2000-5.

¹³¹ Laurent THIROUIN, « L'impiété dans le *Malade imaginaire* », *Libertinage et Philosophie au XVII^e siècle*, n° 4, 2000 (p. 121-146), p. 123.

¹³² Patrick DANDREY, *La Médecine et la maladie dans le théâtre de Molière*, Paris, Klincksieck, 1998, en partic. t. 1, p. 246-263 et t. 2, p. 680-694 : « Il ne fait pas de doute pour nous que la structure du débat autour de la médecine et sa conclusion, a usé du modèle que proposait la réflexion libertine la plus radicalement détachée de toute métaphysique », t. 2, p. 692.

foncièrement libertine, mais rejetant – et de ce fait même – l’instrumentalisation de l’argumentaire libertin par le « grand seigneur méchant homme »¹³³. Là encore, économie dramatique, écriture de la dissimulation, satire morale et politique et enjeux philosophiques sont indissociables.

Il n’en demeure pas moins que ces enjeux philosophiques sont affectés d’une indétermination irréductible, dès lors que celle-ci est inhérente à la fiction

¹³³ « L’honnête homme doit prendre ses distances par rapport aux erreurs extrêmes, refuser que la religion devienne le masque du désir, éviter que le libertinage ne serve d’alibi à des passions égoïstes », Antony MCKENNA, « Les genres littéraires du libertinage philosophique à l’Âge classique », Introduction à : *Les formes littéraires dans les manuscrits philosophiques clandestins, La Lettre clandestine*, n° 9, 2000 (p. 15-30), p. 27. Ainsi la figure du vrai libertin est-elle désignée entre les lignes par la fausseté du libertinage de Dom Juan, la pièce véhiculant par ailleurs nombre de motifs libertins, tel l’éloge du tabac qui reprend un thème-clef de Lucrèce aux implications matérialistes redoutables, comme l’a montré O. Bloch, *Molière/Philosophie, op. cit.*, p. 122-139. Cf. également, J. PREVOT, *Les Libertins, op. cit.*, p. XLIII et M. JEANNERET, qui dans son *Éros rebelle, littérature et dissidence au XVII^e siècle*, à paraître aux éditions du Seuil (conclusion), défend une position similaire à celle de McKenna, mais ajoute : « le message n’est pas aussi clair que cela. Consciemment ou non, Molière a été séduit par le séducteur et a créé un personnage ambivalent ». Mais voir surtout un autre article d’A. MCKENNA, « Molière et l’imposture dévote », *Libertinage et philosophie au XVII^e siècle*, 6, 2002 (p. 97-129) visant à mettre en évidence la présence, dès *l’École des femmes*, de la dénonciation de l’imposture religieuse et de la lutte acharnée conduite contre le clan dévot considéré dans ses deux extrêmes : jésuites (*Tartuffe*) et jansénistes (très intéressante, à propos de ces derniers, est l’identification de l’Alceste du *Misanthrope* à Arnauld d’Andilly), jusque dans la translation médicale du *Malade imaginaire*. Voir également l’analyse politique de *l’Amphitryon*, par Fanny NEPOTE-DESMARRES, dont le libertinage (entendu par là essentiellement la doctrine de l’imposture) se trouverait dépassé dans l’affirmation de l’idéologie Louis-quatorzième des deux corps du roi : « Amphitryon [...] Chez toi doit naître un fils qui, sous le nom d’Hercule [...] », *Mythe et Histoire dans le Théâtre Classique – Hommage à Christian Delmas*, Paris, PUF, 2002, p. 243-260. Voir enfin deux récentes éditions de Molière très précieuses pour notre propos : *L’Imposteur de 1667 prédécesseur de Tartuffe*. Édition critique. Texte établi et présenté par Robert Mc Bride, Durham, University of Durham, 1999 et *Le Festin de Pierre (Dom Juan)*. Édition critique du texte d’Amsterdam (1683) par Joan DeJean, Genève, Droz, 1999.

comique, qui prévient et désamorce en quelque sorte a priori toute affirmation doctrinale. Pourtant, l'efficacité corrosive de l'entreprise dépend d'une posture intellectuelle cohérente nourrie de convictions fondamentales qui relèvent de la culture philosophique. Des réflexions similaires peuvent être faites pour la fiction romanesque, dont l'une des formes au moins, « l'histoire comique », s'est trouvée largement investie par le libertinage. En attendant les études que mériteraient dans cette perspective des œuvres comme le *Gascon extravagant* ou les *Aventures de Florinde*¹³⁴, on ne peut que s'arrêter, fût ce brièvement, sur le *Francion* de Charles Sorel, dont la mise au programme de l'agrégation de Lettres a provoqué une avalanche de publications de qualité inégale¹³⁵.

Michèle Rosellini et Geneviève Salvan décrivent fort bien les dispositifs de fiction romanesque qui relèvent d'un art d'écrire dont la portée philosophique est indéniable – et d'ailleurs revendiquée –, mais aussi indécise, et exigent du lecteur qu'il s'aventure à ses risques et périls au-delà des énoncés explicites, ou

¹³⁴ Voir la thèse à paraître de Filippo D'ANGELO (*Les histoires comiques à la première personne au XVII^e siècle: fiction romanesque et dissimulation libertine*). Il faut également mentionner ici le *Page disgracié* de Tristan l'Hermite, publié dans la Pléiade par J. Prévot, voir les *Cahiers Tristan l'Hermite*, N^o. 23, 2001. Mais il faut aussi signaler la parution des 5 t. des *Œuvres complètes* de Tristan l'Hermite : t. I *Prose*. Volume publié sous la direction de Jean Serroy avec la collaboration de Bernard Bray, Amédée Carriat et Marc Fumaroli. Paris, Champion, 1999 ; t. II et III, par Jean-Pierre Chauveau, 2002 ; t. IV, *Les Tragédies*. Volume publié sous la direction de R. Guichemerre avec la collaboration de C. Abraham, J-P.Chauveau, D.Dalla Valle, N. Mallet et J.Morel, 2001 ; t. V, *Théâtre (suite). Plaidoyers historiques*. Volume publié sous la direction de Roger Guichemerre avec la collaboration de Daniella Dalla Valle et Anne Tournon. Paris, Champion, 1999.

¹³⁵ Il faut d'abord citer l'ouvrage très utile réalisé sous la responsabilité de Patrick DANDREY (éd.), *Charles Sorel/Histoire comique de Francion*, Paris, Klincksieck, 2000. L'ouvrage contient une anthologie critique assortie d'un relevé de variantes (éditions de 1623 et 1633), un ensemble d'articles importants consacrés au *Francion* et l'essentiel de la bibliographie analytique de Wolfgang Leiner et de Volker Schröder établie en 1976 et en 1989, complétée par Ph. Dandrey pour 1989-1999.

explicitement assumés par le narrateur¹³⁶. Sorel adopte notamment un « dispositif de relais qui, dans le dialogue avec le héros, fait assumer par d'autres les conséquences les plus radicales de son libertinage ». Ce dispositif offre le double avantage de placer son personnage central « au carrefour de toutes les idées libertines et de lui ménager une possibilité d'évolution singulière » (l'on ne saurait donc séparer la logique narrative des stratégies de communication des idées interdites)¹³⁷. Ainsi peut-on parler d'une « fable libertine polyphonique », où se fondent exactement une poétique, une esthétique et un enseignement philosophique : « d'autres voix font entendre le discours libertin, sous des formes langagières variées et plus propres au cryptage : naïveté de gueux, délire de fou, fantaisie de poète »¹³⁸.

Mais les mêmes auteurs remarquent qu'il n'est pas aisé de décider si ce processus de distanciation adopté pour énoncer des idées plus périlleuses est employé « à des fins de leurre ou de critique »¹³⁹. Et il faut d'ailleurs aller jusqu'à envisager une irrémédiable duplicité du dispositif, qui permet d'avancer

¹³⁶ Michèle ROSELLINI et Geneviève SALVAN, *Le Francion de Charles Sorel*, Paris, Atlande, 2000. Ainsi « l'ellipse sur le contenu » de la « nouvelle philosophie » dont se vante le héros, et qui « passe généralement pour une prudence de Sorel », conduit justement à l'« hypothèse » d'une « stratégie destinée à inciter le lecteur à formuler lui-même ce message libérateur et à le prendre ainsi à sa charge », *op. cit.*, p. 120. Par exemple, à propos du fameux songe de Francion : « l'éparpillement dû à la narration, la distorsion produite par le travail de l'imagination, et la neutralisation induite par la doctrine de l'absurdité du songe, sont à double tranchant : leurre pour les sots et les lecteurs malveillants, incitation au décryptage pour les autres », *op. cit.*, p. 125 (sur ce songe voir surtout Florence Dumora-Mabille, « Logiques du sens dans le songe de Francion », *Littératures classiques*, n° 41, 2001, p. 133-154). On peut même avancer que l'auteur condamne son lecteur à osciller entre une lecture de pur divertissement qui glisse sans y réfléchir sur les riches potentialités sémantiques, et le risque permanent de la surinterprétation. Il n'est pas difficile de relever dans la critique sorélienne d'assez nombreuses occurrences où la lecture libertine manque de solides assises dans le texte.

¹³⁷ *Op. cit.*, p. 118.

¹³⁸ *Op. cit.*, p. 130.

¹³⁹ *Op. cit.*, p. 123

les idées les plus transgressives en matière de religion, de politique et de morale, tout en les relativisant et en les affectant d'une radicale dérision à travers le jeu des discordances de vue et de la satire réciproque des protagonistes. C'est d'ailleurs peut-être là que réside tout à la fois la force corrosive et l'irréversible faiblesse de la critique burlesque chez les libertins : la dérision permet l'expression des idées les plus audacieuses, mais elle semble les disqualifier dans la forme même de leur énonciation.

A ce propos, on se reportera aux études de Dominique Bertrand sur l'esthétique de la discordance et de la contradiction burlesques. Dans le banquet des dieux du *Berger extravagant*, l'anti-roman de Sorel postérieur au *Francion*, cette esthétique semble cristallisée par Janus *bifrons*, figure par excellence de la duplicité et de l'ambiguïté. On y aperçoit les enjeux insidieux de la mythographie burlesque sur le plan religieux, que l'on retrouve d'ailleurs en bien des textes libertins : « une réflexion sur la croyance et la vraisemblance s'insinue à travers les commentaires sur les imaginations extravagantes de l'Antiquité » avec des effets de « démythification religieuse » du christianisme lui-même¹⁴⁰. Mais faut-il y déceler, du même coup, une crise philosophique de l'intelligibilité ? Sorel, on le sait, croit fermement en la possibilité d'un savoir affranchi du régime des illusions et des fausses croyances entretenues par les fables mythographiques (religieuses) et romanesques. La même auteure voit dans le rire du *Francion*, un « antidote social » et un « retrait philosophique démocriteen » (le rire de Démocrite) s'exprimant par éclats fugitifs, mais sans

¹⁴⁰ Dominique BERTRAND, « Invention burlesque et commentaire : le Banquet des Dieux de Sorel ou la poétique de Janus », in Dominique BERTRAND (éd.), *Poétiques du burlesque*, Paris, Honoré Champion, 1998 (p. 243-256), p. 253. Voir également, sur cette contamination possible (et en tout cas tentante) au christianisme de la dénonciation des fables, Michèle ROSELLINI, « Le *Berger extravagant* : critique de l'imagination ou imagination critique ? », *Littératures classiques* n° 45, printemps 2002, p. 179-206.

conduire pour autant à la construction de modèles cohérents¹⁴¹. Il convient d'envisager aussi le chemin à rebours, en remontant des effets critiques du burlesque à ce qui les rend possible : il faut se demander si ce rire démocratien qui résonne dans le *Francion* et plus généralement, dans les fictions libertines, ne suppose pas, comme sa condition même, un socle de convictions philosophiques cohérentes, mais soustraites aux regards, et dont on est finalement amené à constater qu'il n'est disqualifié qu'en apparence par le burlesque¹⁴². Ainsi est-il de la plus haute importance de travailler à une

¹⁴¹ Dominique BERTRAND, « Les représentations du rire dans *l'Histoire comique de Francion* », *Cahiers Textuel*, n° 22, 2000, p. 51-65. Pour voir à l'œuvre la fonction désacralisatrice du rire et de la *burla* ou plaisanterie chez le libertin, tout au long de sa vie et surtout au moment de mourir, il faut lire André-François DESLANDES, *Réflexions sur les grands hommes qui sont morts en plaisantant. Avec des poésies diverses*. Édition établie et commentée par Franck Salaün, Paris : Champion, 2000.

¹⁴² On ne saurait, de ce point de vue, se satisfaire de l'évocation très générale du libertinage dans l'ouvrage de Patrick DANDREY, *Le Premier Francion de Charles Sorel ou le "jeu du roman"*, Paris, Klincksieck, 2001, qui parle de l'« esquisse d'une pensée libertine faite d'hédonisme, de scepticisme et de libre pensée », p. 118. Pourtant l'auteur présente des analyses extrêmement fines de l'esthétique de Sorel, susceptibles d'une remarquable fertilité philosophique, notamment autour de la notion de « naïveté », qui occupe une place centrale dans la littérature libertine, et qui engage sa manière de penser les mœurs (voir *infra*). Sur la question du réalisme dans *Francion*, voir aussi Christian ZONZA, « Les mots et les choses dans l'Histoire comique de *Francion* », *Littératures classiques*, n°. 41, 2001, p. 155-166. Il me semble qu'il faudrait essayer de penser comme une seule et même démarche les trois finalités distinguées dans l'« optique comique et ludique » du roman : « son but esthétique est de réjouir par le mélange et la diversité, son but moral d'instruire par l'indignation et l'incongruité, son but philosophique de légitimer une pensée libertine sous le prétexte de reproduction exhaustive de la réalité », *Op. cit.*, p. 109. Car alors, pour qualifier celle-ci, on ne saurait se satisfaire de l'évocation d'un « libertinage par humeur et humour plus que par système » ; en effet, par le gros mot de « système », c'est tout le contenu philosophique qui se trouve en fait minimisé et marginalisé. De même, il ne suffit pas de souligner, comme le font Frank GREINER et Véronique STERNBERG, que la thèse du libertinage de Sorel n'est aujourd'hui plus contestée : *L'Histoire comique de Francion de Charles Sorel*, Paris, Sedes, 2000. D'abord, il existe des contre-exemples dans la

restitution fidèle des références doctrinales explicites et implicites exploitées dans l'ouvrage, le plus souvent sous la forme du paradoxe et de la dérision : épicurisme, stoïcisme non chrétien (une catégorie à imposer), platonisme détourné, cynisme¹⁴³, etc.

On ne peut donc se contenter de désigner vaguement ce fond doctrinal par le terme générique de « libertinage »¹⁴⁴, car si libertinage il y a, même s'il est

critique, comme l'atteste la récente traduction de l'ouvrage de Fausta GARAVINI, publié en 1980 : *La Maison des jeux. Science du roman et roman de la science au XVIIe siècle*, Paris, Champion, 1998, où le *Francion* est interprété comme le témoignage d'une critique du libertinage fondée sur une prétendue déception personnelle de Sorel. Et c'est bien une révision de ce type qu'accomplissent les auteurs que je viens de citer, très représentatifs de nombreuses études, selon lesquelles Sorel stigmatiserait, sinon « le libertinage » (dont on ne voit pas précisément ce qu'il faut entendre par là, malgré un effort de synthèse sur la question), du moins ses excès, marqués par l'« immoralisme » et une « inclination à l'athéisme » (p. 180) : par exemple, Sorel dénoncerait, à travers le pacte unissant ce mauvais libertinage et la délinquance, les « positions extrémistes de certains « esprits forts », dangereux pour le maintien de l'ordre social », p. 182. Mais n'est-ce pas là manquer la portée subversive des stratégies d'écriture adoptées par Sorel en matière de mœurs et de piété ?

¹⁴³ Ce type d'enquête manque dans la plupart des études consacrées au roman (partage disciplinaire oblige). Notons cependant l'étude d'Edwige KELLER qui aborde la question de la présence du cynisme – entendu au sens du cynisme grec (surtout en ce qui concerne la censure ironique des mœurs, la libre parole, la *parrhesia*) – à travers une évolution, qui conduirait d'un héroïsme cynique et sa prétention à corriger les hommes par la provocation au « libertinage » comme au choix de l'égotisme introverti : « Francion ou la tentation du cynisme », in *Charles Sorel. Histoire comique de Francion, Cahiers Textuel*, n° 22, 2000, p. 105-122. Mais il faut bien constater que l'inspiration cynique est interne au libertinage et surtout plus profonde, plus radicale que cela n'est envisagé ici, car elle va jusqu'au déni de la loi sous toutes ses formes au nom de la liberté naturelle. Et l'adoption du clivage entre liberté intérieure et conformité extérieure ne la fait certes pas disparaître. Sur cette question de la présence du cynisme dans le libertinage, la livraison à paraître de *Libertinage et philosophie*, n° 7 apportera d'importantes précisions, notamment l'article de Jean-Michel Gros, « la place du cynisme dans la philosophie libertine ». Mais voir déjà G. Paganini, *Haupttendenzen...*, in *Grundriss...*, *op. cit.*, p. 130.

¹⁴⁴ La question du libertinage dans le *Francion* est trop souvent convenue, ou à peine effleurée, comme dans l'ouvrage collectif dirigé par Daniel RIOU (éd.)

dissimulé, il doit être opératoire dans les dispositifs rhétoriques et stylistiques. Sinon il n'est rien. C'est donc à partir du donné textuel lui-même qu'il s'agit d'en saisir la spécificité, à l'aide de toutes les données de l'intertextualité et de la contextualisation¹⁴⁵. Autrement dit, malgré les difficultés de lecture, on aurait

Lectures du Francion de Charles Sorel, Rennes, Les Presses universitaires de Rennes, 2001, à l'exception toutefois de la contribution de Richard G. HODGSON, « Du roman "satyrique" au roman libertin : Sorel, le *Francion* et la naissance du roman en France », *op. cit.*, p. 47-55. Voir par contre l'intéressant « avant-propos » de Florence DUMORA-MABILLE au numéro des *Cahiers Textuels*, *op. cit.*

¹⁴⁵ Trop souvent, dans ces études de circonstance, les commentateurs se livrent à des analyses internes du *Francion*, avec, au mieux, comme seule toile de fond, quelques catégories préétablies de l'histoire littéraire (dont bien sûr, au premier chef, celle de libertinage), hors de toute contextualisation sérieuse aussi bien dans le domaine de l'histoire sociale que de l'histoire des idées, et hors de toute confrontation suivie avec des œuvres contemporaines. C'est pourquoi les lectures « faibles », attendues, réductrices, voire même grossièrement erronées, sont assez nombreuses. Selon Yves GIRAUD, le personnage de *Francion* est un « raté », un « hypocrite », « un nouveau philosophe assez piteux dans ses tentatives de justification par renversement », « un libertin d'occasion et fort imparfait » : « *Mais j'étais un grand trompeur... Franchise et tromperie, ou le double jeu de Francion* », *Littératures classiques*, n° 41, 2001 (p. 41-48), p. 45-46. C'est là faire preuve d'une méconnaissance totale de la culture philosophique libertine (il faudra un jour confronter sérieusement le texte du *Francion* aux *Dialogues* de Vanini, puis à ceux de Le Vayer, lecteur de *Francion* comme de Vanini...), de ses relations à la satire et à l'éloge paradoxal (modèle lucianesque, etc.), mais aussi, plus généralement, de la dialectique de la dupe et de sa dénonciation dans la littérature du XVII^e siècle. De même, on ne peut qu'être déçu par la réduction sociologique assez fruste des enjeux du *Francion* chez Andrew SUOZZO, « La bourgeoisie à la recherche de la noblesse : le libertinage de *l'Histoire comique de Francion* », *Littératures classiques*, n° 41, 2001, p. 31-40, et affligé par la pauvreté de la conclusion selon laquelle le « libertinage » confine [...] à la licence, à l'expression exubérante des appétits naturels plutôt qu'à un système intellectuel rigoureux », tâche jugée impossible au XVII^e siècle, p. 39. Ce qui ne mérite même pas une réfutation. On remarquera seulement que ces analyses reconduisent d'abord des jugements moraux, supposés ou non dans le roman, mais en fait toujours projetés sur lui, subrepticement ou non... Pour le *Francion*, pas plus que pour les autres textes de la mouvance libertine, on ne saurait non plus se satisfaire de la clé de l'inversion carnavalesque (« idée du monde renversé, du rabaissement grotesque

tort de séparer les dispositifs fictionnels et stylistiques des contenus doctrinaux qu'ils expriment et dissimulent à la fois, ou si l'on veut, on ne gagne rien à séparer l'histoire littéraire et l'histoire des idées. Surtout lorsque, pour se tirer d'embarras, on écarte des textes eux-mêmes ce qui en dérange l'investigation disciplinaire : lorsque par exemple, au nom de « l'ordre des raisons », l'historien (ou prétendu tel) de la philosophie refuse d'accorder une quelconque importance aux dispositifs rhétoriques, ou réciproquement lorsque la focalisation de l'intérêt sur la rhétoricité conduit à minimiser la portée philosophique du discours¹⁴⁶.

La double attention aux dispositifs rhétoriques et aux éléments doctrinaux est la condition d'une correcte lecture du *Francion*, à travers les modifications successives qu'il a subies. On a souvent souligné la part indéniable d'autocensure dans l'édition de 1626, au lendemain du procès de Théophile : Sorel se démarque sans nul doute du style satirique, élague les obscénités manifestes, développe les précautions d'expression et redouble les retours critiques sur les discours libertins, pourtant maintenus, et parfois étendus. C'est ce que montrent bien Rosellini et Salvan : Sorel « prend acte de la répression du

de l'assimilation satirique du haut et du bas »), qui revient généralement à récuser toute la portée subversive du libertinage, car la norme n'est jamais inversée que pour être restituée. Voir Francis ASSAF, « *Francion*, une étude carnavalesque », *Littératures classiques*, n° 41, 2001, p. 85-95.

¹⁴⁶ On trouve une version différente de la morgue philosophique dans l'ouvrage de W. Schröder (si remarquable par ailleurs par son érudition, voir *infra*), qui fait de l'histoire conceptuelle de l'athéisme l'objet légitime des seuls historiens de la philosophie, contre le soi-disant manque de rigueur des études issues des « historical departments ». Sont en particulier visés les travaux de Hunter et de Wootton qui confondraient athéisme et hétérodoxie (voir *infra*). Mais le plus drôle, c'est que l'auteur appelle à la rescousse, pour une définition stricte de l'athéisme un auteur comme Lucien Febvre, membre éminent s'il en fut d'un département d'histoire. En réalité, le désaccord n'est pas tant disciplinaire que théorique et méthodologique ; aussi est-il fort mal venu, de la part d'un philosophe philologue et historien comme Schröder de s'arroger une compétence exclusive, au nom de la discipline philosophique quant à l'établissement des justes définitions historiques de l'athéisme, *Ursprünge des*

courant libertin », mais il « semble s'appliquer, avec un zèle (trop) manifeste, à marquer ses distances avec les libertins », alors que « l'esprit du roman n'a guère changé, ni les cibles de la satire, dont au contraire les liens avec la réaction antilibertine se précisent »¹⁴⁷. Dans cette réécriture adaptée aux temps nouveaux, « le narrateur peine visiblement à inscrire dans un finalisme moral une série d'aventures bouffonnes qui, dans la version primitive, illustrait au contraire le caprice de la fortune »¹⁴⁸. Cependant « la suture est si maladroite entre le récit et son commentaire, et la contradiction si manifeste, que le commentaire tend à se discréditer de lui-même en affichant son caractère factice et manipulateur ». Aussi peut-on se demander si ce n'est pas là « le meilleur moyen de laisser le récit continuer à produire ses propres effets de sens à l'adresse des lecteurs déniaisés » : « Le nouveau dispositif narratif ne fait qu'accuser le statut clandestin du discours libertin. Celui-ci persévère derrière le paravent du système moral proclamé par un narrateur moraliste, à travers le réseau signifiant que continuent à tisser entre eux les indices disséminés dans un récit resté pour l'essentiel identique à sa version primitive »¹⁴⁹. On peut même mettre localement en évidence l'aggravation de certains motifs impies, voire blasphématoires, comme par exemple, la dérision de l'eucharistie dans la scène de célébration du cul de Thérèse¹⁵⁰. L'inspiration philosophique, éclectique mais radicalement hétérodoxe, demeure en tout cas entière.

Atheismus. Untersuchungen zur Metaphysik- und Religionskritik des 17. Und 18. Jahrhunderts, Stuttgart-Bad Cannstatt, Fromann-Holzboog, 1998, p. 21 sq.

¹⁴⁷ *Le Francion de Charles Sorel*, *Op. cit.*, p. 33-34.

¹⁴⁸ *Op. cit.*, p. 128.

¹⁴⁹ *Op. cit.*, 129.

¹⁵⁰ Michèle ROSELLINI, « La fête libertine du *Francion* : du festin au banquet philosophique », in *Charles Sorel. Histoire comique de Francion*, actes de la journée d'étude 10 nov. 2000, *Cahiers Textuel*, n° 22, 2000. Voir aussi Jole MORGANTE, « La réécriture de la première partie du *Francion* : techniques d'écriture libertine », *Littératures classiques*, n° 41, 2001, p. 13-30, qui montre comment l'autocensure conduit parfois paradoxalement à la clarification et à une

Autrement dit, dans le *Francion* révisé, Sorel plie, s'adapte aux conditions nouvelles d'expression publique, mais à la fois persiste et signe (si l'on peut dire !). Et il n'est donc pas possible de parler de désaveu, si l'on prend la peine de reconduire le discours à la matrice libertine dont il procède toujours. C'est pourquoi du reste, il est tentant de suspecter, à partir du *Francion*, le crypto-libertinage des œuvres postérieures du polygraphe, et en particulier de ses ouvrages proprement philosophiques. Antonella Del Prete s'attache ainsi à montrer que l'entreprise de la *Science Universelle* est bien moins inoffensive qu'on ne l'a dit, dans la mesure où son projet, hostile à la fois à l'aristotélisme et au scepticisme correspond bien aux idéaux baconiens, et se nourrit assez largement du naturalisme italien (Bruno, etc.) dans ses sections consacrées à l'étude de la nature, « tandis que les pages concernant l'immortalité de l'âme et les attributs divins exposent des théories le plus souvent canoniques »¹⁵¹. Du reste, même ces aspects de l'œuvre ne manquent pas d'ambiguïtés : c'est ainsi que Martine Alet, revenant sur les chapitres traitant de la nature de l'âme humaine, cherche à démontrer que Sorel « élabore en filigrane de son discours

plus grande efficacité, notamment dans l'exposition emblématique des impiétés. Isabelle Moreau, dans une étude à paraître, va également dans ce sens.

¹⁵¹ Antonella DEL PRETE, « Charles Sorel et l'Italie : une interprétation de la Renaissance », in J.-P. Cavaillé et D. Foucault, *Sources antiques de l'irréligion moderne : le relais italien*, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, Collection de l'ECRIT, n° 6, 2001 (p. 171-180) p. 175. Sur la défense des novateurs dans la *Science Universelle*, voir Dinah RIBARD : *Raconter, vivre, penser. Histoire(s) de philosophes (1650-1766)*, Paris, Vrin, 2002 : « Sorel utilise ici tout l'argumentaire des nouveaux philosophes : la nécessité de distinguer la théologie de la philosophie naturelle côtoie l'affirmation de son caractère inoffensif et uniquement formateur de la liberté de l'esprit dans les matières de peu d'importance, et la supériorité des chrétiens sur les païens superstitieux est associée à l'éloge de la hardiesse chez les explorateurs et les chercheurs de vérité », chap. 5, § 1.

officiel une thèse matérialiste, dans laquelle l'astre solaire s'impose finalement comme le principe matériel »¹⁵².

13- Variations épicuriennes : Gassendi et Cyrano

Comme le montre le cas Sorel, le partage entre « littérature » et philosophie n'est pas pertinent, s'il est vrai que des stratégies semblables, ou du moins comparables, sont mises en œuvre dans des genres d'écriture différents, et que la philosophie est partout présente, dès qu'il s'agit de s'écarter de la dogmatique et de la morale religieuses, car elle était (et reste pour une bonne part), au XVII^e siècle, le seul « outillage mental » disponible pour élaborer des modèles de connaissances affranchis de la théologie et des modèles de vie étrangers à l'expiation chrétienne¹⁵³. Pour autant, il serait erroné, comme on l'a vu avec Molière et avec Sorel lui-même, de prétendre restituer des doctrines philosophiques complètes et cohérentes, couvertes sous les vers et la prose, chez la plupart des auteurs qui choisissent des formes d'expression éloignées des genres traditionnels ou nouveaux d'écriture philosophique (bien qu'il faille noter combien ceux-ci sont nombreux et changeant à l'époque considérée). Cette question des genres et des styles, notons-le, est importante parce qu'elle permet d'expliquer en partie l'opposition toujours réaffirmée entre une pensée libertine

¹⁵² Martine ALET, « La double lecture de l'âme humaine dans *La Science universelle* de Charles Sorel », *Libertinage et philosophie au XVII^e siècle*, n° 6, 2002, p. 55-72.

¹⁵³ Voir à ce sujet le manuscrit 5417 du fonds Conrart à l'Arsenal, *Discours sur ce qu'on appelle philosophe chrestien*, que j'ai publié sous le titre : *Le Philosophe Antichrétien*, Paris, Éditions des Amis de Paris-Zanzibar, 2001. Il va de soi que même lorsqu'il critique la philosophie et la connaissance en général comme source de trouble et de malheur, en invoquant le paradis perdu de l'inconscience animale (voir en particulier Des Barreaux, éd. cité *infra*), le libertinage est dépendant des sources philosophiques (les figures de Pyrrhon et des cyniques chez Diogène Laërce, etc).

éclectique et ondoyante aux pensées rigoureuses et systématiques des « grands » auteurs du siècle. L'étude de l'épicurisme, qui est la source de démarches philosophiques spécifiques (celle de Gassendi en particulier), mais dont la présence est plus ou moins largement et profondément diffuse sous de multiples formes d'écriture, offre un terrain propice de réflexion.

A l'occasion d'un retour méthodologique sur ses précédents travaux consacrés à l'étude des relations entre philosophie épicurienne et littérature au XVII^e siècle, Jean-Charles Darmon décrit trois types de tentations auxquelles doit résister, selon lui, l'interprète qui s'attache à saisir « le mouvement et la variété des images de la pensée liées au gassendisme et à l'épicurisme » : 1- assigner une identité philosophique précise et stable à l'écrivain qui fait référence à la pensée épicurienne (lorsqu'on recherche par exemple dans les fables de La Fontaine un épicurisme qui préexiste à leur composition) ; 2- supposer trop vite que l'écrivain n'adhère à aucune des références philosophiques qu'il multiplie ; 3- se limiter à collationner les sources dans une perspective de philologie positiviste¹⁵⁴.

Darmon s'est surtout attaché à la question de l'imagination comme mode de connaissance du monde, d'une part dans le néo-épicurisme qui se revendiquait de Gassendi et, d'autre part, dans la littérature inspirée d'une façon ou d'une autre par l'épicurisme. Il constate que l'imagination acquiert un statut heuristique central dans l'espace probabiliste où se trouvent déplacées les questions du Jardin : le néo-épicurisme « contribua, sur des modes spécifiques, à affirmer et légitimer le pouvoir cognitif, éthique, esthétique de l'imagination au

¹⁵⁴ Jean-Charles DARMON, « Philosophie épicurienne et littérature au XVII^e siècle... », art. cité, p. 17. L'auteur revient sur son ouvrage *Philosophie épicurienne et littérature au XVII^e siècle, Études sur Gassendi, Cyrano de Bergerac, La Fontaine, Saint-Évremond*, Paris, PUF, 1998, ainsi que sur une série d'articles dont il donne les références.

sein d'une nouvelle configuration des savoirs »¹⁵⁵. Mais il insiste également sur le fait que l'imagination à l'œuvre dans les textes d'un Cyrano par exemple, bien qu'en rapport avec la science la plus récente, ne ressemble ni par sa nature, ni par sa fonction à celle dont Gassendi réhabilitait les pouvoirs¹⁵⁶. Autrement dit, toute la réflexion, à travers la question de l'imagination, se nourrit d'un va-et-vient continu entre l'ample et sinueuse philosophie de Gassendi, encore mal connue et peu publiée¹⁵⁷, et des textes d'un corpus appréhendé comme principalement « littéraire ». Dans celui-ci, le passage par Gassendi permet de saisir, sans réduction dogmatique à la parole du maître, certains « effets » décisifs du néo-épicurisme : effets relativistes en matière de savoir et de morale, mise en crise des modèles anthropologiques traditionnels, vision expérimentale de l'activité littéraire, foncièrement subversive par rapport aux formes que celle-

¹⁵⁵ Art. cité, p. 35. Voir également du même auteur, « Gassendi et la logique des apparences : pour une théorie expérimentale du signe », in *Entre Épicure et Vauvenargues. Principes et formes de la pensée morale*, J. Dagen (éd.), Paris, Champion, 1999, p. 17-63.

¹⁵⁶ Art. cité, p. 24. Voir l'article de Bérengère PARMENTIER, « Imagination et fiction dans les *États et Empires* de Cyrano de Bergerac », *Littératures classiques* n° 45, printemps 2002, p. 217-240. L'auteure s'interroge sur le statut de l'imagination dans les temps de censure, et aperçoit dans la revendication de la liberté d'imaginer comme *libertas philosophandi* un motif majeur du libertinage de Cyrano et de ses semblables. Pierre RONZEAUD, « L'imagination dans l'*Histoire comique de Francion* : l'autre Naïs », *Littératures Classiques*, n° 39, janvier 2000, p. 3-82. Il y montre la proximité du statut complexe assigné à l'imagination (de la critique de l'imagination déréglée démonologique ou érotique à sa réhabilitation comme « imagination naïve ») dans le *Francion* et les œuvres de Théophile. Cf. également Michèle ROSELLINI, « Le *Berger extravagant* : critique de l'imagination ou imagination critique ? », art. cité.

¹⁵⁷ Voir cependant, dans les années dont nous traitons, Pierre GASSENDI, *Vie et mœurs d'Épicure*, traduction, introduction, annotations Sylvie Taussig, Paris, Éditions Alive, Paris, 2001 (compte rendu, *Revue Philosophique*, 2002, n 4, p. 450-452) et la partie de l'Éthique du *Syntagma* traduite dans le volume de la Pleiade (voir *supra*). Voir également l'article de Sylvie TAUSSIG, « Histoire et *istoria* dans les lettres latines de Gassendi », *Libertinage et Philosophie au XVII^e siècle*, n° 4, 2000, p. 39-56.

ci réinvestit (le modèle allégorique dans la fable, etc.¹⁵⁸)... Les remarques méthodologiques sont à ce sujet très intéressantes : « c'est souvent en explorant les marges d'une philosophie que l'on peut éclairer les déplacements, les inflexions, indéterminations, clairs-obscur, ou contresens... qui historiquement, lui redonnent force et prestige, au sein d'une constellation de questions excédant son propos et ses finalités originels »¹⁵⁹.

C'est ce que Darmon montre dans ses travaux sur Saint-Évremond¹⁶⁰ ou sur Cyrano. Celui-ci en particulier, par sa reprise originale de l'épicurisme, se révèle en quelque sorte doublement libertin ; son libertinage de pensée « s'inscrit lui-même dans un libertinage plus fondamental encore ici : celui d'un manier de langue imprévisible, qui déplace en permanence les formes qu'il épouse, les lexiques ou les thèses qu'il subvertit par les mouvements qu'il leur imprime »¹⁶¹ : « d'où l'extrême difficulté qu'il y aurait à lui attribuer telle ou telle position philosophique stable »¹⁶².

¹⁵⁸ « On a pu lire certaines fables [de La Fontaine] selon le modèle traditionnel de l'allégorie, et, parfois comme des allégories philosophiques [...]. Mais bien des indices semblent indiquer que La Fontaine participe aussi activement à une subversion de ce modèle interprétatif, qui sur le fond pouvait unir, aux yeux de certains héritiers de l'humanisme, la « petite » fable (l'apologue ésopique) à la grande Fable (ainsi, la mythologie d'Homère, porteuse d'une philosophie cachée, voire d'une *theologia prisca*), subversion moderne dont le dialogue de Fontenelle opposant Homère et Ésope soulignera quelques enjeux majeurs », art. cité, p. 29. L'auteur renvoie à un ouvrage à paraître : *Philosophies de la Fable : La Fontaine et la crise du lyrisme*, mars, 2003, PUF.

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 35.

¹⁶⁰ Outre son ouvrage, *Philosophie épicurienne et littérature...*, *op. cit.*, voir « L'intérêt, la politique et l'histoire selon Saint-Évremond : effets de sens néo-épicuriens », in S. Guellouz (éd.), *Saint-Évremond entre Baroque et Lumières*, Caen, Presses Universitaires de Caen, 2000, p. 147-172. Sur Saint-Évremond libertin, on se reportera à l'ensemble de ce recueil.

¹⁶¹ « Présentation » in CYRANO DE BERGERAC, *Lettres satiriques et amoureuses...* *op. cit.*, p. 9. Devant une telle richesse stylistique et un tel foisonnement de sens, et la constatation que « l'interdit ouvre un espace de jeu indéfini entre l'épistolier et ses lecteurs virtuels », on peut être tenté de « se demander si, paradoxalement, la censure, d'où qu'elle vienne, n'a pas aussi

Madeleine Alcover, dans la longue préface de son excellente édition, défend une position assez proche¹⁶³. A ses yeux Cyrano n'est à proprement parler le sectateur d'aucune des philosophies dans lesquelles il puise : ni gassendiste, ni cartésien, etc.... il y a chez lui l'« impossibilité d'une adhésion totale à quelque système que ce soit »¹⁶⁴. S'il en est ainsi, ce n'est certes pas par

constitué une chance pour l'écriture et pour la pensée », *Ibid.*, p. 16. Ce qui est une inversion des convictions de Pintard et de bien d'autres sur le libertinage condamné à la stérilité par le poids de la censure. Mais c'est là s'aventurer sur une pente bien glissante : on pourrait en effet en conclure (ce que ne fait certes pas Darmon) que la censure, « d'où qu'elle vienne » (à ce propos il conviendrait d'en dire plus), est bonne pour l'écriture et la pensée. Or, on ne peut pas ne pas simplement rappeler que la perte, à chaque époque, de ce qui aurait pu être dit et que la censure n'a pas permis de dire, fut toujours pour les contemporains irréparable, et immense pour les générations suivantes. On peut aussi constater aujourd'hui, et jusque dans les études sur le libertinage, qu'une censure peut être à la fois forte *et* stérilisante, lorsque ses procédures sont intériorisées par les auteurs. Cela ne rend pas pour autant nostalgique du régime de la censure ouverte (et encore faudrait-il qu'elle ait complètement disparue).

¹⁶² *Ibid.*, p. 9-10.

¹⁶³ CYRANO DE BERGERAC, *Œuvres complètes*. Tome I, *Estats et Empires de la lune et du Soleil, Fragment de physique* par Madeleine Alcover, Paris, Champion, 2000. Il faut insister sur la qualité d'édition de ce travail, sans commune mesure avec toutes les éditions précédentes. La présentation est très riche (sur la biographie, l'histoire des textes, etc.) et, ce qui ne gache rien, résolument engagée. Voir également tome II : *Lettres, Les Entretiens pointus* établis et commentés par Luciano Erba. *Mazarinades* texte établi et commenté par Hubert Carrier. Paris, Champion, 2001 et tome III : *Théâtre*. Textes établis et commentés par André Blanc. Paris, Champion, 2001. Il faut également signaler l'excellente rubrique de la *Lettre Clandestine* : « Cyranotes », qui fait la lumière sur plus d'un détail de l'œuvre et de la biographie par des recherches ponctuelles, extrêmement fouillées, de contextualisation (par exemple la mise en évidence d'une affaire de profanation d'hostie derrière le « Frappons, voilà l'hostie » de *la mort d'Agrippine*, Alain Mothu, *Lettre Clandestine* n° 8, p. 196. De même voir la note de Madeleine Alcover, n° 9, p. 307 et *sq.* De M. Alcover encore, voir « Cyrano et les dévots », in M. Benitez, A. McKenna, G. Paganini et J. Salem, *Materia actiosa...*, *op. cit.*, p. 145-156.

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. CLVIII. Voir également Loris PETRIS, « Figures, fonctions et sens de l'inversion dans les *États et empires de la lune* de Cyrano de Bergerac », *XVII^e siècle*, n° 211, 2001, p. 269-284. L'inversion y est présentée, non comme jeu

faiblesse, parce qu'il serait « un espèce d'amateur qui se débrouillerait tant bien que mal avec les doctrines philosophiques et les nouveautés scientifiques de son temps »¹⁶⁵, mais parce qu'il conçoit dans ses textes la philosophie et la science, comme « des *productrices de récits* toujours plus ou moins fictifs »¹⁶⁶. De sorte qu'il est aussi erroné d'en faire un partisan du scepticisme, dont il tire d'abord « une poétique de la variation ». Du reste son œuvre présente un « noyau minimal irréductible » : « récurrence du monisme, de la matière comme *alpha* et *omega*... »¹⁶⁷. Par contre, on comprend moins pourquoi ce noyau, qui relève bien de quelque chose comme d'une conviction métaphysique (matérialiste) consisterait « le point à partir duquel s'explique l'impossibilité d'une quelconque adhésion philosophique »¹⁶⁸.

C'est, me semble-t-il, le risque de ce type d'interprétation, qui conduit à retourner abusivement les effets de fiction ou de jeu de langage (l'art de la pointe) sur les « principes » sous-jacents – ou si l'on préfère « le noyau » central

structurel ou inversion carnavalesque, mais « émergence d'un idéal de liberté »...

¹⁶⁵ Selon la juste remarque de F. DE GRAUX, « Chronique du libertinage (II) », LC 9, p. 352 (compte rendu de l'édition Alcover).

¹⁶⁶ *Ibid.*, p. CLXXXV. L'auteur renvoie du reste sur ce point à J.-Ch. Darmon.

¹⁶⁷ *Ibid.* p. CLVIII.

¹⁶⁸ *Ibid.* p. CLVIII. L'interprétation de Patricia HARRY, « Forme littéraire et rhétorique de la subversion dans *Les États et Empires de la Lune* et *Les États et Empires du Soleil* », *La Lettre clandestine*, n° 9 (2000), p. 31-47, va également dans le sens d'un matérialisme radical. Par contre Margaret SANKEY défend une interprétation qui met largement en cause la cohérence du texte cyranien. Partant du présupposé d'une « primauté de l'imagination sur l'expérience et la pensée », l'auteure avance que Cyrano transmettrait bien le message de l'infinitisme matérialiste, mais tout en maintenant, par le biais de la fiction, un dualisme réfractaire au matérialisme : il y aurait recherche d'une transcendance purificatoire, mais « incorporée dans un schéma qui lui fait perdre sa supériorité ». J'avoue ne pas bien comprendre ce que peut être une transcendance valorisée et en même temps ramenée au niveau de la matière. « Le matérialisme dans *l'Autre Monde* de Cyrano de Bergerac, in M. Benitez etc., *Materia actiosa...*, *op. cit.* (p. 157-182), cit. p. 179. Voir également

–, lesquels, sans former un système, n’en offrent pas moins la structure portante de l’entreprise « littéraire » : évidemment, on peut faire des pointes ou écrire des fictions sans verser dans le libertinage et même dans un but anti-libertin, comme Garasse ou Camus, mais ce sont bien sûr d’abord les présupposés philosophiques qui font la différence¹⁶⁹.

14- Le fidéisme est-il fiable ? Montaigne, Charron, La Mothe le Vayer, Bayle et *alii*.

C’est pourquoi il est aussi important de parvenir à une juste appréhension des engagements philosophiques véritables qui animent les textes, mêmes s’ils se limitent à quelques thèses ou motifs fondamentaux, ce qui n’est pas seulement une tâche très ardue du fait des genres d’écriture adoptés, surtout lorsqu’ils semblent impliquer la dissolution de tout socle théorique, mais aussi parce qu’une doctrine avouable peut elle-même servir de couverture pour accomplir une entreprise de subversion reposant sur des principes dissimulés. C’est la question, tout particulièrement, de la juste appréciation, chez Cyrano, comme pour une grande partie de la littérature libertine, de la place du scepticisme.

Isabelle Moreau montre comment, en écrivant ses deux lettres « pour » et « contre les sorciers », Cyrano n’utilise qu’en apparence la technique

l’article de Amalia PERFETTI, « L’hypothèse atomistique dans *L’Autre Monde* de Cyrano de Bergerac », *Revue d’Histoire des Sciences*, 2002, 55, p. 215-238.

¹⁶⁹ C’est pourquoi, pour séduisante que paraisse l’interprétation, je ne pense pas que l’on puisse dire avec J.-Ch. Darmon que la nature de Cyrano soit « essentiellement une nature de papier, faite de mots et de textes s’entre-fécondant pour le plaisir du lecteur », « Présentation », in Cyrano, *Lettres...*, *op. cit.*, p. 25. Parce que le suprême artifice de la pointe, chez Cyrano, sert d’abord l’affirmation d’une conception du monde où tout peut être reconduit aux causes naturelles et à la matière, y compris les miracles du langage.

d'opposition sceptique de neutralisation réciproque des arguments. On ne saurait en effet, sans une grossière erreur de lecture, mettre sur le même plan « *doxa* » et « *paradoxa* » : pour reprendre la comparaison de Cyrano, qui vaut comme une clé de lecture, « il faut les superposer l'un à l'autre, selon le principe de l'anamorphose, « effacer » « l'horrible tableau » initial, afin de « faire voir sur la même toile, la tromperie de ses couleurs, de ses traits et de ses ombres » ; la mystification première appelle une démystification radicale », parfaitement achevée dans la seconde lettre¹⁷⁰.

Une analyse similaire peut être faite de bien des oppositions factices présentées par Le Vayer dans ses *Dialogues* et dans le reste de son œuvre, à la différence près que cet auteur ne cesse de mettre en avant son scepticisme, dont il affirme de surcroît la stricte orthodoxie fidéiste. Mais que valent toutes ces protestations sceptiques de foi chrétienne, affectées d'une si remarquable ambiguïté ? Même si elle doit nécessairement être traitée au cas par cas, et souvent sans que l'on puisse prétendre à une assurance sans reste (de ce point de vue, le scepticisme lui-même travaille des textes pétris de dissimulation)¹⁷¹, il

¹⁷⁰ Isabelle MOREAU, « Pour un protocole de lecture libertine : *Pour* ou *Contre les sorcières* », *La Lettre clandestine*, n° 9, 2000 (p. 314-327), p. 315. Cf. Jean-Michel GROS, qui cite Le Vayer, comparant ses propres livres à ces « images plissées qui représentent des figures toutes différentes selon qu'elles sont regardées », *Petit discours chrétien sur l'immortalité de l'âme*, cité in « Y a-t-il un athéisme libertin ? » in E. Chubilleau et E. Puisais (dir.), *Les Athéismes philosophiques*, Paris, Kimé, 2001 (p. 47-61), p. 51.

¹⁷¹ Il serait absurde en effet d'appréhender le fidéisme en tant que tel comme un athéisme masqué, même lorsqu'il est suspect de libertinage. D'ailleurs il serait aussi absurde de considérer le libertinisme lui-même comme un athéisme masqué, à moins de donner un sens à l'athéisme encore plus ample que ne le font les apologistes (qui eux-mêmes considèrent souvent les libertins moins comme des athées cachés, que comme des athées en devenir, des « apprentifs » de l'athéisme comme le dit Garasse). C'est pourquoi, la critique adressée par H. Ostrowiecki aux travaux qui, comme les miens, tiennent compte des techniques de dissimulation, en tant qu'ils accréditeraient l'interprétation du libertinisme comme athéisme dissimulé, tombe à plat. Mais, pour autant, on ne saurait accepter la thèse opposée, selon laquelle, « à l'époque aucune réflexion

convient de poser la question dans sa généralité, comme le fait Gianluca Mori, en remarquant qu'on ne saurait la « résoudre au nom d'une cohérence philosophique que le fidéisme est lui-même appelé à dépasser », puisque le fidéisme se présente précisément comme un élan projeté au-delà des exigences de la raison dans l'aveuglement de la foi¹⁷². Mais c'est par son opacité même qu'il se révèle si efficace : selon les mots de Bayle, il est un « bouclier d'airain impénétrable » susceptible de couvrir l'impiété, voir l'athéisme pur et simple, sans que l'on puisse réellement le démontrer¹⁷³. La distinction s'impose pourtant entre un « fidéisme au dessus de tout soupçon » et un « fidéisme douteux », et c'est l'ensemble des procédures d'argumentation et de mise en forme rhétorique qui conduit le lecteur exigeant à distinguer, voire à opposer des auteurs comme Pascal et La Mothe Le Vayer, le théologien Poiret et Bayle¹⁷⁴.

philosophique ne pouvait se formuler en dehors d'un cadre de pensée chrétien – fût-ce pour le contester », « Le libertinisme et le masque », art. cité, p. 49 et 47.

¹⁷² G. Mori, « L'athée et le masque... », art. cité, p. 183. Cf. l'analyse historique et doctrinale de la catégorie de fidéisme proposée par Frédéric BRAHAMI, *Le Travail du scepticisme. Montaigne, Bayle, Hume*, Paris, PUF, 2001, p. 83 *sq.* Loin de l'appréhender comme un masque, Brahami prend le fidéisme de ses auteurs au sérieux, allant jusqu'à dire que leur scepticisme « s'engendre dans le fidéisme ». Ce qui ne « signifie pas qu'ils soient fidéistes, mais que leur conception de la foi authentique leur révèle toute l'ampleur de la croyance ordinaire », *op cit.*, p. 83. Cette « authenticité de la foi » n'est pourtant pas chez eux à l'abri de tout soupçon, loin s'en faut (la vraie foi est dans *l'Apologie de Rayond Sebond* celle que personne ne possède, chez Bayle elle est la source d'une quantité innombrables de maux... voir *infra*), ce qui fragilise une argumentation pourtant audacieuse.

¹⁷³ Voir les remarque similaires de Sophie GOUVERNEUR sur l'œuvre de Sorbière, « Le scepticisme est à la fois une position philosophique et une méthode d'écriture adéquate pour la polémique, l'incertitude en matière de morale produisant un discours mouvant où la palinodie permet de déplacer sans cesse le lieu de parole, évitant ainsi les accusations d'impiété ou d'immoralité qu'il a pourtant provoquées », « Essai sur la politique de Sorbière », in Samuel SORBIERE, *Discours sceptiques*, Paris, Champion, 2002 (p. 13-52), p. 49.

¹⁷⁴ *Ibid.*, p. 183. Concernant l'incertitude de l'athéisme chez les auteurs masqués, Mori reconnaît qu'elle est irréductible, mais il se refuse à y voir pour autant « une forme de pyrrhonisme historique ». Car l'athéisme potentiel des

On n'est bien sûr pas étonné de constater que le courant d'étude qui nie ou minimise la dissimulation doctrinale, récuse de telles distinctions et oppositions au profit d'une interprétation littérale du fidéisme, faisant fi des jugements des contemporains. Malgré son simplisme herméneutique et des lacunes considérables déjà dénoncées en son temps par Pintard, la thèse de Richard Popkin, selon laquelle, sans quasiment d'exceptions, « le scepticisme moderne est un pyrrhonisme chrétien », comme résume Catherine Larrère dans son introduction à l'édition française, pèse encore sur de nombreuses études¹⁷⁵. Ainsi dira-t-on que « ni directement, ni indirectement [Le Vayer] ne soumet à la

fidéistes douteux peut être strictement caractérisé : athéisme stratonicien chez Bayle par exemple, ou matérialiste et vitaliste chez Cyrano, *ibid.*, p. 185. Mori s'oppose ainsi à un nouveau courant de la recherche qui s'efforce de lire les sceptiques en sceptiques, et contourne ainsi le problème de l'athéisme. Pourtant, pour l'époque considérée, sans nul doute, la question d'un scepticisme conséquent et athée se pose bel et bien (voir *infra*).

¹⁷⁵ Richard H. POPKIN, *Histoire du scepticisme d'Erasmus à Spinoza*, traduit de l'Anglais par Ch. Hivet, PUF, 1995. « Je ne puis concevoir qu'une véritable "histoire des idées" survole de si haut les textes et leur contexte, qu'elle brouille, dans des méprises parfois très voyantes, les institutions, les usages, les situations historiques et les situations biographiques », A. PINTARD, « Les problèmes de l'histoire du libertinage, notes et réflexions », *XVII^e siècle*, n° 127, 1980, p. 131-161. Dans un article récent, R. Popkin reconduit son jugement péremptoire sur Le Vayer : avec lui, l'attitude « anti-scientifique et sceptico-fidéiste » atteindrait un « sommet », « Scepticisme et sciences modernes (XVI^e-XVII^e siècle) », in A. Mothu (éd.), *Révolution scientifique et libertinage*, Bruxelles, Brepols, 2000 (p. 105-115), p. 108. La thèse énoncée dans cet article, selon laquelle la « renaissance du scepticisme » se présenterait à la fois comme « anti-philosophique » et « anti-scientifique », jusqu'à l'apparition d'un scepticisme mitigé (Francisco Sanchez, etc.), est pour le moins abrupte et simpliste. Voir également Giovanni RUOCCO, selon lequel la structure même de la pensée de Le Vayer resterait imperméable à la science moderne : « La raison humaine dans le scepticisme de la Mothe Le Vayer », in A. Mothu (éd.), *Révolution scientifique et libertinage*, *op. cit.*, p. 117-146. Pour une plus juste appréciation, voir les travaux de G. Paganini, *Scepsi moderna, interpretazioni dello scetticismo da Charron a Hume*, Cosenza, Il Busento, 1991. Le livre de Popkin a fait l'objet d'une révision critique, plutôt timorée, dans la *Revue de Synthèse*, t. 119, n. 2-3, avril-septembre 1998 ; voir cependant l'article de S. Giocanti, « Histoire du fidéisme, histoire du scepticisme ? ».

sceptique aucun élément de la Révélation »¹⁷⁶. Tout cela serait une invention d'auteurs postérieurs, comme Bayle par exemple, qui lui-même resterait pourtant au-delà de tout soupçon... A ce compte-là, on finit par être confronté à une généalogie du soupçon de fausseté du fidéisme nourri par les vrais fidéistes eux-mêmes ! Car on dira bien sûr, en amont, que les soupçons portés sur l'authenticité du fidéisme de Montaigne et de Charron est une invention... des « libertins », c'est-à-dire de Le Vayer et consort, ce qui ne manque pas de sel. Reste alors à expliquer la hantise, voire l'obsession de tout un siècle pour de mauvaises pensées auxquelles personne n'adhérerait, mais que chacun projetterait injustement sur son voisin.

C'est dans cette perspective d'une foncière mécompréhension de Charron par les « libertins », que s'inscrit Nicola Stricker. L'entreprise de la *Sagesse* se limiterait à la maxime fidéiste : « faire des hommes des académiciens et des pyrrhoniens, c'est les préparer à la certitude de la foi »¹⁷⁷. C'est bien en effet en

¹⁷⁶ J. Prévot, *Les Libertins*, op. cit., p. L. On se demande alors qui a bien pu composer le dialogue *De la divinité*, dont l'attribution jusqu'à ce jour n'a jamais été contestée. A. Kors, quant à lui, compte sans hésitation Le Vayer au rang des théologiens fidéistes. Voir également Giovanni RUOCCO : « La construction du discours de La Mothe le Vayer fait croire que sa pensée est fortement soumise à la volonté ou au devoir de respect dû à l'Église catholique de la Contre-Réforme et à ses dogmes ». L'auteur en tire la conclusion selon laquelle : « Il est donc impossible d'affirmer avec certitude la thèse d'une claire matrice athée de sa pensée, comme d'établir sa véritable position philosophique sur le rapport entre Dieu et la nature », « La raison humaine dans le scepticisme de la Mothe Le Vayer », art. cité, p. 136. Cf. également Frédéric Brahami, qui n'hésite pas à parler de « sceptique chrétienne » pour désigner la démarche de Le Vayer (qui excluerait « la religion de la juridiction du doute »), *Le travail du scepticisme. Montaigne*, Op. cit., p. 104.

¹⁷⁷ Nicola STRICKER, « Le sage de Charron : une réévaluation », in P.-F. Moreau (éd.) *Le Scepticisme au XVI^e et au XVII^e siècle, Le retour des philosophies antiques à l'âge classique*, t. II, Paris, Albin Michel, 2001 (p. 164-173), p. 173. Voir l'approche similaire de Christian NADEAU, « Prudence publique et privée dans la politique de Charron », *Libertinage et Philosophie au XVII^e siècle*, n° 3, 1999 : *Le public et le privé*, p. 33-44. Ces articles se caractérisent par l'absence de toute référence aux travaux pourtant incontournables de T. Gregory et de A.

substance ce que Charron dit ici ou là, mais il reste à évaluer cette profession de fidéisme à l'aune des propositions effectives de son ouvrage, où il s'emploie à fonder une « sagesse » humaine fort peu soucieuse du salut chrétien¹⁷⁸. Pourtant, le même commentateur affirme que le vrai souci qui anime l'entreprise « n'est ni celui du sceptique, ni celui du stoïcien, ni celui du moraliste, mais celui du théologien et prêtre Pierre Charron »¹⁷⁹.

Divers argumentaires s'emploient heureusement à mettre en cause cette interprétation dévote du pyrrhonisme charronien, et plus généralement la

M. Battista. Même démarche de N. Stricker dans l'article « La théologie masquée de Pierre Bayle », qui ne cherche même pas à s'inscrire dans un débat avec les lectures de G. Cantelli, G. Mori et J.-M. Gros, etc. C'est l'occasion de signaler la détestable habitude de bien des auteurs d'expression française à mettre un point d'honneur à ne jamais citer personne d'autres qu'eux-mêmes, sauf, à la limite, leurs plus proches ; ce qui évite évidemment d'avoir à discuter les interprétations divergentes et permet de se répéter indéfiniment.

¹⁷⁸ Voir en particulier, T. Gregory : « La tentative de ramener Charron dans le cadre du fidéisme et de l'augustinisme d'autres apologistes contemporains ne me paraît pas fondée », *Genèse, op. cit.*, p. 26. Gregory insiste justement sur la couleur politique du « fidéisme religieux » du Charron des *Trois Vérités* : « l'adhésion au christianisme trouve en effet sa justification ultime » dans la soumission à celui qu'on reconnaît comme supérieur, « La sagesse sceptique de Pierre Charron », *Genèse, op. cit.*, p. 154. Mais surtout, avec « la thèse de l'autonomie de la preud'homme par rapport à la religion ou piété », affirmée dans la *Sagesse*, on assiste à un « tournant radical par rapport à l'éthique traditionnelle qui s'appuie entièrement sur un fondement transcendant », *ibid.*, p. 147 et 133. Ainsi, se trouve « ouverte la polémique contre l'éthique dévote qui ramène le comportement vertueux dans le cadre de la religion en faisant de la vertu une conséquence de la piété », alors que « la morale se libère ainsi de toute justification supraterrestre (« je veux que sans paradis et sans enfer l'on soit homme de bien ») », *ibid.*, p. 147 et 148. De ce point de vue, le scepticisme de Charron est bien un scepticisme « pour esprit fort », *ibid.*, p. 139. Voir également Carlo BORGHERO, « 'Ragione classica' e libertinismo », art. cité, p. 377-379. Voir enfin l'ouvrage cité *supra* de E. Faye, *Philosophie et perfection de l'homme*.

¹⁷⁹ N. Stricker, *Ibid.* En considérant que l'auteur de *La Sagesse* fait œuvre de théologien, N. Stricker se réfère à la thèse de Christian BELIN, *L'Œuvre de Pierre Charron (1541-1603). Littérature et théologie de Montaigne à Port-Royal*, Paris, Champion, 1995.

réduction du sens assumé par le retour du scepticisme aux polémiques confessionnelles (ce à quoi se ramène foncièrement la thèse de Popkin). Terence Cave, dans ses lectures rapprochées de textes « troublés »¹⁸⁰, comme il les nomme, au plus loin des généralisations outrées d'une certaine histoire des idées, prend d'abord acte de l'anomalie introduite par ce retour dans la culture européenne : « imaginer le scepticisme c'est imaginer une sorte de folie, ou encore une utopie, le pyrrhonisme étant construit sur un principe de contradiction ou de négation », qui « invite à des éloges paradoxaux »¹⁸¹. De sorte que « la fonction apologétique n'est visiblement pas en mesure de prévenir ou de neutraliser le trouble épistémologique [...] provoqué par le pyrrhonisme »¹⁸². Face à des textes comme *l'Apologie de Raimond Sebond*, Cave s'attache à décrire ces points de déstabilisation interne de l'épistémé de l'époque : là réside tout l'intérêt et la limite de son approche originale, qui reste tributaire des modèles interprétatifs dont il cherche à s'écarter. Il se propose en effet d'éviter de réduire le phénomène pyrrhonien au « scepticisme chrétien », tout comme « d'attribuer aux écrivains de cette époque un pyrrhonisme radical et anachronique »¹⁸³. Mais pourquoi « radical » serait-il « anachronique » ? Il se pourrait que le pyrrhonisme d'un Montaigne, par exemple, soit en effet radical en son temps et contexte, suffisamment pour empoisonner la lecture fidéiste à laquelle il se prête. Cave s'arrête notamment sur la convocation dans le texte des *Essais* de la figure de l'antépéristase, détournée de l'aristotélisme, comme « mouvement de transvaluation qui permet d'entretenir successivement – sinon simultanément – deux attitudes, ou même plusieurs attitudes, radicalement

¹⁸⁰ Terence CAVE recherche dans les textes les moments d'illogisme ou d'agrammaticalité, qui « sont susceptibles de nous montrer les endroits où le discours officiel d'une époque s'avère inadéquat à rendre compte de l'expérience de celui qui écrit », *Pré-histoires. Textes troublés au seuil de la modernité*, Genève, Droz, 1999, p. 16.

¹⁸¹ *Op. cit.*, p. 25.

¹⁸² *Ibid.*

¹⁸³ *Op. cit.*, p. 39.

différentes ». C'est un « mouvement de va-et-vient entre deux pôles : d'une part, une idéologie religieuse, un système de censure, un enseignement officiel ; d'autre part, une stratégie épistémologique étrange, inquiétante, et qui ne se laisse que difficilement apprivoiser »¹⁸⁴. Analyse fine et précieuse qui conduit le critique à constater que lorsque Montaigne retrouve la voie commune de l'apologétique, « il est impossible de savoir à quel point exactement elle est déterminée par un conditionnement idéologique normal pour un homme de son époque, ou en revanche par le désir de ménager les lecteurs moins avertis »¹⁸⁵. Cette alternative est bien sûr décisive, puisque l'on a affaire dans un cas à l'effet d'un conditionnement et dans l'autre à une stratégie délibérée d'écriture, et Cave met ici le doigt sur une difficulté de lecture majeure. Mais en plaçant au centre de son attention la notion psychologique (et esthétique) de « trouble »¹⁸⁶, il réduit nécessairement la part de calcul dans la production de l'effraction et le travail de neutralisation par réaffirmation du discours dominant, d'ailleurs singulièrement déplacé chez Montaigne par le jeu même de l'antépéristase. Cette lecture conduit à maintenir l'idée selon laquelle une seule « mentalité » et une seule « épistémologie », à un moment donné de l'histoire, englobent et enferment toutes les pensées et tous les discours, y compris ceux qui sont susceptibles de détruire l'idéologie dominante. Or rien n'est moins sûr, et il faudrait peut-être aller jusqu'à accepter l'idée d'une hétérogénéité épistémologique dans un texte comme *l'Apologie de Raimond Sebond*, pour une grande part assumée et même théorisée par son auteur¹⁸⁷.

¹⁸⁴ *Op. cit.*, p. 49.

¹⁸⁵ *Ibid.*

¹⁸⁶ Par « trouble », Cave désigne le « signe textuel d'une réponse psychologique à un phénomène qui pour nous est historique », *op. cit.*, p. 16.

¹⁸⁷ Ceci pour mettre en cause l'interprétation fataliste selon laquelle « Montaigne écrit donc à l'intérieur du champ épistémologique de son époque ; il ne peut faire autrement », *op. cit.*, p. 50. Le fait que ce champ soit dominé par l'apologétique, n'implique pas qu'il soit unifié.

En s'appuyant sur Cave, Emmanuel Naya réagit lui aussi à la réduction fidéiste du scepticisme : « l'objet philosophique peut se diffracter (...), dans un faisceau extrêmement complexe et diversifié de domaines différents... », ce qu'il faut garder à l'esprit si l'on veut « comprendre sa fortune au XVII^e siècle tant chez les moralistes chrétiens que chez les philosophes libertins »¹⁸⁸. Mais pas un mot n'est dit de l'usage du scepticisme dès le XVI^e siècle dans la perspective d'une mise en cause de la Révélation, en même temps que de la théologie rationnelle. L'exemple de Montaigne, dont le discours critique irait « jusqu'à élaborer un nouveau type de foi compatible avec le pyrrhonisme », ne semble certes pas aller dans ce sens¹⁸⁹.

Sylvia Giocanti, sur la même base d'un rejet de l'instrumentalisation confessionnelle du scepticisme, présente une lecture de Montaigne et de Le Vayer qui semble de prime abord avoir des implications ravageuses sur le terrain de la foi elle-même. Elle consacre un chapitre de son ouvrage à la question de la croyance et de l'incroyance religieuses¹⁹⁰. Selon elle, se demander sans cesse

¹⁸⁸ Emmanuel NAYA, « Le scepticisme au XVI^e siècle : l'ombre d'un doute », *La lettre clandestine*, n° 10, 2001 (p. 13-29), p. 29. Cette remarque sur la diversité des usages du scepticisme mérite d'être appliquée a fortiori au XVII^e siècle. Voir par exemple le cas très intéressant du nicodémisme philosophique d'un juif de Venise, Simone Luzzatto, qui a écrit une œuvre magistrale, totalement méconnue : *Socrate, o vero dell'Humano sapere esercizio seriogiocoso*, Venise, Tomasini, 1651. Voir Ariel VITERBO, « Socrate nel ghetto : lo scetticismo mascherato di Simone Luzzatto », *Studi Veneziani*, t. XXXVIII, 1999, p. 79-128.

¹⁸⁹ Le développement de l'interprétation est reportée à la publication prochaine d'un ouvrage aux éditions Champion : « *La loy de pure obeysance* » : *le pyrrhonisme à l'essai chez Montaigne*. Voir à ce sujet Sylvia Giocanti, qui montre comment le dispositif mis en place par Montaigne dans *l'Apologie de Raimond Sebond* ne laisse aucune place pour une « foi authentique », ouvrage cité dans la note suivante, p. 227, *sq.* De même, A. McKenna, qui insiste sur la « mise en accusation » de la foi humaine, in « “Ils croient, ou ils croient croire” : réflexions sur la foi chez Montaigne et chez Bayle », *Bulletin de l'Association des Amis de Montaigne*, janvier 1999.

¹⁹⁰ Sylvia GIOCANTI, *Penser l'irrésolution. Montaigne, Pascal, La Mothe Le Vayer. Itinéraires sceptiques*, Paris, Honoré Champion, 2001, partie I, chap. III : « De l'irrésolution à l'irréligion ».

« si les sceptiques modernes [usent] de leur scepticisme au profit ou aux dépens du christianisme [n'est] pas nécessairement la bonne question », d'autant plus que l'on est alors amené à « juger de la bonne ou mauvaise foi de l'auteur »¹⁹¹. Elle préfère se demander « si ce discours sceptique qui repose sur l'expérience de l'irrésolution humaine n'implique pas en lui-même, conceptuellement, une dissolution de la fermeté et de la constance de la foi » : « Le mouvement irrésolu de l'esprit qui nous fait passer de la certitude à l'incertitude, et du même coup de la crédulité à l'incrédulité, ne nous fait-il pas également passer de la foi à la défiance, de la religion à l'incroyance ou irréligion ? »¹⁹² Giocanti s'emploie ainsi à montrer comment les analyses de la croyance conduisent chez les deux auteurs au constat d'une « irréligion naturelle », présente chez ceux-là mêmes qui se montrent les plus zélés : « Le scepticisme, pensée de l'irrésolution humaine, présente comme une nécessité anthropologique la dissolution de la fermeté de toute croyance, y compris de la croyance religieuse »¹⁹³. Le postulat de lecture est en fait ici celui de « la bonne foi », de la sincérité des auteurs, de sorte qu'il ne serait pas nécessaire de supposer leur dissimulation pour mettre en évidence une profession d'irréligiosité, s'accordant parfaitement avec la pratique extérieure du culte (conception « politique et sociale », civile, de la religion), et surtout n'ayant rien à voir avec l'athéisme (dogmatisme tout aussi opiniâtre et enragé que celui des zélés fanatiques).

L'analyse conceptuelle est très fine, mais comment dire à la fois que « les sceptiques » « ont peut-être sincèrement cru devoir séparer “religieusement” (scrupuleusement) et strictement la philosophie de la théologie », et ramener cette revendication fidéiste, à une « pure déclaration de principe » ?¹⁹⁴ Il y a, selon Giocanti, une « intention pieuse », mais qui « ne change rien au dispositif sceptique » lequel, « en rendant la foi [...] et la religion [...] étrangères au

¹⁹¹ *Op. cit.*, p. 193.

¹⁹² *Ibid.*

¹⁹³ *Op. cit.*, p. 233 et 255.

discours philosophique, exclut une soumission profonde [...] du philosophe à la foi »¹⁹⁵. Il y aurait donc quelque chose comme une intention fidéiste, déçue par la logique même du scepticisme. Mais comment ne pas mettre en relation le souci d'une séparation drastique entre philosophie et religion (et il faudrait bien sûr rappeler qu'il en va de même dans tous les courants de la philosophie émancipée au XVII^e siècle) et les conditions objectives de l'expression publique de la philosophie, sous haute surveillance ? L'authentique désir de foi du « sceptique chrétien » serait mis en échec par la logique de son propre scepticisme... Concernant au moins Le Vayer, cette interprétation me paraît intenable, car elle met de côté les stratagèmes déployés par l'auteur des *Dialogues à l'imitation des anciens* pour ruiner dans l'esprit de ses lecteurs la foi en l'appareil dogmatique et rituel du christianisme, dans lesquels on ne saurait voir une simple expression du doute, car il s'agit bien d'une entreprise de subversion négative¹⁹⁶.

Pour conclure sur la question religieuse chez Le Vayer, et donc sur la nature de son fidéisme, on doit bien sûr aussi tenir compte de la manière dont les

¹⁹⁴ *Op. cit.*, p. 239.

¹⁹⁵ *Op. cit.*, p. 241.

¹⁹⁶ S. Giocanti est trop bonne lectrice pour ne pas l'apercevoir, mais cela la conduit à distinguer théâtralement, en la Mothe Le Vayer, les personnages du « sceptique » et du « libertin » : le libertin, à l'instar du sceptique, fait usage de l'isosthénie, mais c'est pour dissimuler sa pensée et ridiculiser celle des autres en la prenant à rebours, « La Mothe Le Vayer : scepticisme libertin et pratique de la contrariété », in P.-F. Moreau (éd.) *Le Scepticisme au XVI^e et au XVII^e siècle*, *op. cit.* (p. 239-256), p. 244. « Le Vayer controversé et contredit sarcastiquement sous couvert d'indifférence sceptique, lorsqu'il feint de donner un poids égal à des thèses ridicules.. », p. 246, et le « sceptique libertin » montre toujours le revers de la médaille, pour en exhiber le mauvais côté : subversion et perversion comme retournement visant à montrer la face vicieuse d'une chose, p. 247-248. Mais le libertinage est pourtant pris ici dans le scepticisme et non l'inverse. Voir également, du même auteur, « La Mothe Le Vayer et la pratique du doute », *La Lettre clandestine*, n° 10, 2001 (p. 31-42) p. 34 : « ... le doute de La Mothe Le Vayer est de type polémique. Il ne peut se constituer qu'à partir de

Dialogues, mais aussi la *Vertu des païens*, et d'autres œuvres ont été lues par les contemporains¹⁹⁷. Car alors la question de la mauvaise foi (si l'on peut nommer ainsi une manière de s'arranger avec la contrainte), pour dérangeante ou irritante qu'elle soit, ne peut pas ne pas être posée. Elle conduit aussi, concernant Le Vayer, à s'interroger sur la possibilité même de ramener sa pensée au seul scepticisme (la même réflexion vaut pour Montaigne) en tant que ses textes abondent en philosophèmes, modes d'argumentation et postures philosophiques qui ne relèvent pas du scepticisme : la présence d'une figure identificatoire du sage égal des dieux de la tradition stoïcienne, l'invocation assez fréquente de motifs de la tradition naturaliste, etc. La question se pose, au moins localement, d'un usage instrumental du scepticisme dans l'œuvre de Le Vayer, qui n'est pas nécessairement inféodé à un projet philosophique alternatif clairement défini. Il convient à ce propos de citer les travaux de Jean-Michel Gros qui font notamment apparaître, à la lecture de la *Vertu des Païens*, qu'en recensant les « philosophes non récupérables dans une perspective chrétienne », Le Vayer montre en creux leur « affiliation secrète avec le courant libertin ». Pyrrhon est alors concerné au premier chef et « le scepticisme chrétien semble donc constituer une alliance de termes intenable ». Le scepticisme chrétien dissimule ainsi d'autres choix philosophiques : « épicurisme moral, éclectisme

la position de l'adversaire dogmatique qui affirme opiniâtrement une opinion qu'il n'a pas les moyens de fonder absolument en raison... ».

¹⁹⁷ Voir A. Mothu, « un nouveau lecteur d'Orasius Tubero ? », *Lettre Clandestine*, n° 8, p. 225-230 et F. de Graux, *ibid.*, p. 156-157. Voir aussi Philippe José SALAZAR, « La Divine Sceptique ». *Éthique et Rhétorique au 17^e siècle Autour de La Mothe Le Vayer*. Gunter Narr, Études littéraires françaises, bd. 68, 2000. Le livre pose la question suivante : « comment être un « libre » penseur au sein d'une culture de la norme ? ». L'enquête porte essentiellement sur les procédures rhétoriques chez Le Vayer en tant qu'elles permettent la constitution d'une « contre-culture classique ».

doctrinal tempéré de scepticisme, incrédulité religieuse », qui situent Le Vayer, « irrécusablement hors de la famille chrétienne »¹⁹⁸.

Aussi, comme Gros le fait remarquer ailleurs, n'est-ce pas le soupçon d'athéisme qui est anachronique au sujet d'un tel fidéisme, mais bien plutôt le principe de charité énoncé par Larrère dans son introduction au livre de Popkin, qui conduit au rejet de toute supposition de dissimulation de l'athéisme (et d'ailleurs de la dissimulation comme telle)¹⁹⁹. Gros montre ainsi comment tel passage de la *Prose chagrine* de Le Vayer, que Popkin cite comme l'affirmation par excellence du fidéisme, est en fait une proclamation d'amour pour la philosophie païenne qui révoque les dieux²⁰⁰. Il met au jour également tout ce que l'interprétation fidéiste s'ingénie elle-même à dissimuler dans les textes, comme par exemple, toujours chez Le Vayer, l'utilisation du motif emprunté aux *Essays* de Bacon, selon lequel l'athéisme est plus favorable à la paix civile

¹⁹⁸ Jean-Marie GROS « Le Masque du « scepticisme chrétien » chez La Mothe le Vayer », *Libertinage et philosophie au XVII^e siècle*, n° 5, 2001 (p. 83-98), p. 97 et « La place du cynisme dans la philosophie libertine », art. cité *supra*. Voir également l'article approfondi de Nicole GENGOUX, « Place et fonction de l'épicurisme dans les *Dialogues faits à l'imitation des Anciens* de La Mothe le Vayer », à paraître dans *Libertinage et philosophie au XVII^e siècle*.

¹⁹⁹ « Ce que propose Popkin, c'est une règle de lecture qui satisfait au principe humien de charité, puisqu'elle donne l'interprétation la plus compréhensible, et évite l'hypothèse du soupçon qui rend toutes les interprétations possibles, puisqu'elle s'appuie sur la supposition du dissimulé, non sur des énoncés explicites », in R. Popkin, *op. cit.*, p. 11, cité (et discuté) par Jean-Michel GROS, « Y a-t-il un athéisme libertin ? » in E. Chubilleau et E. Puisais (dir.), *Les athéismes philosophiques*, Paris, Kimé, 2001 (p. 47-61), p. 51. Le problème est que les textes renvoient explicitement à des énoncés implicites. Et par delà l'évident anachronisme, l'adoption d'une herméneutique du soupçon, à l'égard même de la littérature qui l'exclut a priori, semble nécessaire. Par exemple la question de savoir ce que l'exclusion du soupçon s'interdit, et – fort de sa position de pouvoir – interdit de penser, non seulement dans les textes anciens, mais dans la réalité des relations entre savoir et pouvoir à l'époque contemporaine.

²⁰⁰ art. cit., p. 53.

que ne l'est le fanatisme religieux, remarquable anticipation de l'athée vertueux de Bayle²⁰¹.

Ces apories du scepticisme pseudo-chrétien de Le Vayer sont du reste bien aperçues par Pierre Bayle, dont le fidéisme prétendu est aussi l'objet de travaux de qualité. Nombre de ces nouveaux lecteurs, dûment alertés par cette lecture déniaisée que le philosophe réfugié de Rotterdam fait des libertins²⁰²,

²⁰¹ art. cit., p. 59. Voir également F. Charles-Daubert, *Les Libertins érudits*, op. cit., p. 57. Marta FATTORI s'arrête sur le fameux passage des *Essays*, qui joue l'athéisme contre la superstition, pour avancer courageusement que la lecture de Bacon, transmise par les libertins à l'Europe savante, sur des points essentiels, n'avait rien d'abusive, *Linguaggio e filosofia nel Seicento europeo*, Leo S. Olschki Editore, Firenze, 2000, p. 148 et sq. Sur la transformation de cette thématique de Bacon à Bayle en passant par Le Vayer, voir F. Brahami, op. cit., p. 101-103. Sur l'importance de Bacon pour la conception naudéenne du savoir, voir Paul NELLES, « Histoire du savoir et bibliographie critique chez Naudé : le cas de la magie », *Gabriel Naudé : La politique et les mythes de l'histoire de France, Corpus*, n° 35, 1999, p. 117-132.

²⁰² « Il s'agit de repérer chez Bayle et Naudé les éléments d'une politique de la lecture, occasion de suggérer peut-être comment, en citant Naudé et les auteurs préférés de Naudé, Bayle devint Bayle », Francine MARKOVITS, « Bayle et Naudé : une politique sceptique de l'Écriture », *Corpus*, n° 35, 1999 (p. 133-160), p. 133. Sur les relations de Bayle au libertinage, de nombreux travaux sont à signaler. Voir en particulier Lorenzo BIANCHI, qui spécifie la dette de Bayle envers les libertins érudits à travers les motifs de l'impossibilité d'une conciliation entre raison et foi, la critique de la croyance en la magie et la sorcellerie... et surtout dans l'élaboration de la méthode historique : « Pierre Bayle et le libertinage érudit », in *Critique, savoir et érudition à la veille des Lumières. Le "Dictionnaire" de Pierre Bayle*, Actes du Colloque de Nimègue (24-27 octobre 1996), Amsterdam-Maarssen, APA, 1998. Sur ce point la lecture de Naudé et de son projet de répertoire de toutes les principales erreurs et faussetés transmises par le savoir livresque (*Elenchus rerum hactenus falso creditarum*) a sans doute beaucoup compté. Voir à ce sujet, du même auteur, « Érudition, critique et histoire chez Gabriel Naudé (1600-1653) », in *Philologie und Erkenntnis. Beiträge zu Begriff und Problem frühneuzeitlicher "Philologie"*, hersg. von R. Häfner, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 2001, p. 35-55, F. Markovits, art. cité, et T. Gregory, qui insiste sur le fait que le « rationalisme critique » de Naudé ouvre le pas à Bayle, op. cit., p. 36. Voir également sur ses difficultés d'appréhension de Cardan, « homme superstitieux » plutôt qu'« esprit

sont amenés à mettre radicalement en cause l'interprétation, devenue classique depuis la thèse d'Élisabeth Labrousse, d'un Bayle penseur essentiellement protestant²⁰³.

fort », L. Bianchi, « “Beaucoup plus fanatique qu'athée” : Cardan dans le *Dictionnaire de Bayle* », in *Materia actiosa...*, *op. cit.*, p. 367-380 et « Naturalismo, irreligione, fanatismo : Cardano nel *Dictionnaire di Bayle* », *Filosofia, storiografia, letteratura. Studi in onore di Mario Agrimi*, Lanciano, Editrice Itinerari, 2001, p. 21-35. C'est, écrit Bianchi, comme si la philosophie de Descartes avait désormais définitivement rompu les liens non seulement avec le naturalisme de la Renaissance mais avec la possibilité même de le comprendre, *ibid.*, p. 27. Par exemple, l'horoscope du Christ qui, chez Naudé, Vanini ou dans le *Theophrastus*, opère une réduction naturaliste du christianisme, devient une extravagance pour Bayle. Voir, sur sa vision de Vanini, D. FOUCAULT, « Pierre Bayle et Vanini », in H. Bost (éd.), *Pierre Bayle, citoyen du monde, De l'enfant du Carla à l'auteur du Dictionnaire*. Actes du Colloque du Carla-Bayle (13-15 septembre 1996), Paris, Honoré Champion éditeur, 1999, p. 227-242. Sur sa lecture de Spinoza, outre l'ouvrage de G. Mori, voir du même, « Baruch de Spinoza : athée vertueux, athée de système », *Critique, savoir et érudition à la veille des Lumières. Le "Dictionnaire" de Pierre Bayle*, Actes du Colloque de Nimègue (24-27 octobre 1996), Amsterdam-Maarssen, APA, 1998, p. 341-358. Voir enfin Thomas M. LENNON, « Did Bayle read Saint-Evremond ? » *Journal of the History of Ideas*, LXIII-2, avril 2002, p. 225-237. Comme son titre ne le dit pas, cet article est essentiellement une mise en cause de l'interprétation de Mori sur la base d'un Bayle fidéiste, fidéisme que mettrait en évidence, entre autres choses, l'usage des citations de seconde main de Saint-Évremond dans les *Éclaircissements*.

²⁰³ Nous trouvons de nombreux échos in *Pierre Bayle, citoyen du monde*, cité dans la note précédente. Evoquant le sort du Bayle d'E. Labrousse, en même tant que ceux de Descartes, de Gassendi (Rochot), Saint-Évremond (A. M. Schimdt), La Peyrère (D. Pastine) et de Huet (A. Dupront), S. Zoli parle de « storiografia... soporiferamente confessionale e talora ardentemente anti-libertina », *L'Europa libertina*, *op. cit.*, p. 13. Il faut signaler les éditions critiques récentes de textes bayliens, et en particulier : Pierre BAYLE, *Pour une histoire critique de la philosophie, choix des articles philosophiques du Dictionnaire historique et critique*, par Jean-Michel Gros, Paris, Champion, 2001. L'ouvrage présente les articles philosophiques du *Dictionnaire*, les plus importants pour l'histoire de la philosophie moderne, c'est-à-dire ceux qui sont les plus cités par les auteurs des siècles suivants. Chaque article est précédé d'une présentation très complète et une introduction générale rappelle les origines et les enjeux du projet de *Dictionnaire* ; elle analyse également les caractéristiques et le sens de sa mise en page si particulière et si déroutante.

Antony McKenna reprend l'examen du fidéisme à partir de ses définitions laissées ouvertes, et à la lecture de Montaigne, de Pascal et de Le Vayer, dans une étude qui converge sur la figure de Bayle²⁰⁴. Le commentateur insiste sur le rationalisme moral soutenu par l'auteur du *Dictionnaire historique et critique* en contradiction explicite avec le fidéisme constamment réactivé, mais proprement intenable. Surtout, selon McKenna, il convient de saisir les conséquences désastreuses de cette démarche pour la doctrine chrétienne, qui se révèle, par la foi aveugle qu'elle exige, contraire à l'enseignement éthique de l'Évangile, plus ou moins confondu avec les exigences morales de la raison naturelle. En effet, si « la morale évangélique est reconnue comme divine », c'est « *parce qu'elle s'accorde avec nos notions naturelles et évidentes de la morale* », alors que « la doctrine chrétienne entraîne le pyrrhonisme sur le plan de la logique, de la

Évidemment, il s'agit bien d'un choix drastique opéré dans la masse énorme du *Dictionnaire*, Gros rappelant que les articles proprement philosophiques ne représentent pas plus de 5 % du total des 2044 articles. Mais on peut sans doute s'interroger sur ce qui fait qu'un article est « proprement philosophique » et on trouverait sans doute une présence beaucoup plus importante et diffuse de la philosophie, en un sens large, tout au long du travail « historique et critique ». Voir, sur la composition du *Dictionnaire*, l'ouvrage et le CD-ROM de Helena. H. M. VAN LIESHOUT, *The making of Pierre Bayles's Dictionnaire Historique et critique*, Amsterdam & Utrecht, Apa-Holland University Presse, 2001. Il faut également signaler le début de la publication de *La Correspondance de Pierre Bayle*, édition critique établie par Élisabeth Labrousse en col. Avec Edward James, Antony McKenna, Cristina Pitassi et Ruth Whelan, Oxford, The Voltaire Foundation, vol. I : 1999, vol. II : 2000 (12 volumes à paraître) et une importante édition : Pierre BAYLE, *Supplément du Commentaire philosophique* (1688), texte introduit, établi et annoté par M. Pécharman, in Ch. Zarka, F. Lessay, J. Rogers, *Les Fondements philosophiques de la tolérance*, tom. III, Paris, PUF, 2002 (il manque cependant l'introduction du texte). Voir également le site de G. Mori : <http://www.lett.unipmn.it/~mori/bayle>.

²⁰⁴ Antony McKenna « Ils croient, ou ils croient croire », art. cité. Voir également, du même auteur, « Rationalisme moral et fidéisme », *Pierre Bayle, citoyen du monde, De l'enfant du Carla à l'auteur du Dictionnaire*. Actes du Colloque du Carla-Bayle (13-15 septembre 1996), Paris, Honoré Champion éditeur, 1999, p. 257-274. Voir également J. R. MAIA NETO, « Bayle's

métaphysique et de la morale »²⁰⁵. Si chez Montaigne, ceux qui « croient croire » (*Apologie de Raimond Sebond*) « croient aux mystères par habitude ou par préjugé » et non par grâce, « pour Bayle, au contraire, ceux qui “croient croire” sont ceux qui croient aux mystères incompréhensibles, que ce soit par grâce ou par superstition » ; l’expression de son fidéisme « ne rejoint donc celle de Montaigne que par ironie »²⁰⁶.

Aussi, comme le dit Jean-Marie Gros, faut-il prendre au sérieux la dénonciation, dans *La France toute catholique*, du « caractère *diabolique* des religions positives, c’est-à-dire instituées », qui engendrent la contrainte et la persécution²⁰⁷. Les religions positives sont intolérantes par principe : la tolérance exige la stricte réduction du religieux à « un enseignement moral attesté par la lumière naturelle »²⁰⁸. Elle se définit alors « comme un droit, une liberté fondamentale, la *liberté de conscience* »²⁰⁹. Mais il faut bien alors apercevoir, que chez Bayle, contre toute vision eucuménique, la tolérance, comme liberté de

Academic Scepticism, Everything Connects », In J. E. Force et D. S. Katz éd., *Conference with R. H. Popkin*, Leiden, Brill, 1999, p. 264-275.

²⁰⁵ Art. cit. Voir également, J.-M. Gros qui insiste sur la dissociation de la dimension morale et de la dimension spéculative de la raison : les principes de la raison morale étant présents même chez les athées (d’où la figure de l’athée vertueux), Introduction à Pierre Bayle, *Pour une histoire critique, op. cit.*, p. 29.

²⁰⁶ Art. cit.

²⁰⁷ Jean-Marie Gros, « Bayle : de la tolérance à la liberté de conscience », in Y.-Ch. Zarka, F. Lessay, J. Rogers, *Les fondements philosophiques de la tolérance*, tom. I, études, Paris, PUF, 2002, p. 295-311. Pour une appréhension très différente de la question, voir F. Brahami : « Bien loin que ce soit le rationalisme de Bayle qui le détermine à accorder des droits à la conscience erronée, c’est au contraire parce que la raison ne peut donner aucun contenu moral assez transparent que la tolérance est nécessaire », *Le travail du scepticisme. Op. cit.*, p. 163. Voir sur ce point sa critique de J.-M. Gros, *ibid.*, p. 161 et J.-M. Gros, in P. Bayle, *Pour une histoire critique, op. cit.*, p. 29.

²⁰⁸ *Ibid.*, p. 307.

²⁰⁹ *Ibid.*, p. 308.

conscience, exige une « certaine ‘sortie de la religion’, sous forme d’un dépérissement profond de l’institution ecclésiale »²¹⁰.

J’ai déjà évoqué les travaux de Gianluca Mori²¹¹, où la question du fidéisme de Bayle occupe une place centrale²¹². D’entrée de jeu, Mori insiste sur

²¹⁰ *Ibid.*, p. 310. Voir la position différente d’Isabelle DELPLA sur la projection baylienne d’une société d’athée ; sa portée – tolérance civile et pluralité religieuse –, mais aussi ses étroites limites, car – selon l’auteur – « il serait bien hâtif de voir dans la fiction d’une société d’athées une formulation avant-courrière d’une société laïque avec un pouvoir désacralisé ». Il y aurait en effet un paradoxe de l’athée citoyen, d’une cité en fait introuvable : « en critiquant la confusion entre le théologique et le politique, en épurant la politique de la religion, la fiction de la société d’athées semble donner lieu à une disparition du politique », « Bayle, *Pensées diverses* sur l’athéisme ou le paradoxe de l’athée citoyen », dans E. Cattin, L. Jaffro et A. Petit (éd.), *Figures du théologico-politique*, Paris, Vrin, 1999 (p. 117-147), p. 144 et 146. Voir également John Christian LAURSEN, qui reprend l’idée de Mori selon laquelle, les remarques négatives de Bayle sur l’athéisme dans son *Commentaire philosophique* sont une concession tactique et qui montrent comment le paradoxe de la conscience errante (qui semble justifier le persécuteur en même temps que les dissidences religieuses), renvoie en dernier recours à la question de la légitimité de l’autorité politique commandant la persécution : « The paradox of liberty and necessity in Bayle’s theory of toleration », in L. Simonutti (éd.), *Dal necessario al possibile. Determinismo e libertà nel pensiero anglo-olandese del XVII secolo*, Milano, FrancoAngeli, 2001, p. 211-228. Cf., du même auteur, « Baylean Liberalism : Tolerance Requires Nontolerance », in J. C. Laursen et C. J. Nederman (éds), *Beyond the Persecuting Society : Religious Toleration before the Enlightenment*, Philadelphia, U. of Pennsylvania Press, 1998, p. 197-215.

²¹¹ Voir au sujet des travaux de Mori, l’appréciation de F. de Graux : Les travaux de Mori ont « anéanti (...) l’hypothèse d’un Bayle naïf ou inconséquent », en montrant que cette « intelligence ravageuse » « a mené le travail de sape le plus vertigineux à l’intérieur des dogmes et des doctrines de son temps » et il ne peut ainsi qu’échapper « à toute hypothèse rassurante, à commencer par l’insatiable lieu commun du pyrrhonisme chrétien », p. 347-348.

²¹² Proches par bien des aspects, les interprétations de Gros et de Mori divergent cependant sur la question des rapports de Bayle à la philosophie : pour le premier, « plutôt que d’une doctrine philosophique », il faudrait parler « de certains engagements philosophiques et de la persistance, dans ses œuvres, de grandes ‘questions’ qui ne cessent de resurgir sans jamais se clore », Introduction à Pierre Bayle, *Pour une histoire critique...*, *op. cit.*, p. 27. Alors que pour Mori, une doctrine peut-être dégagée, vers laquelle convergent les

le fait que le commentateur n'a pas le pouvoir de sonder les reins et les cœurs : « Je ne prétends pas soutenir que Bayle était un incroyant et que son fidéisme, par conséquent, était insincère. Au contraire, je tiens cette question pour indécidable, quoique absolument légitime »²¹³. Mais il est indéniable que Bayle pousse la position fidéiste jusqu'à ses extrêmes conséquences irrationalistes « effroyables, d'un point de vue spéculatif aussi bien que moral, politique et religieux » : « dénué[e] de tout fondement philosophique, moral, historique », elle « implique non seulement la soumission et le silence, mais aussi la destruction de toute faculté critique et rationnelle »²¹⁴. On comprend ainsi pourquoi ce fidéisme outré a pu susciter « l'indignation unanime des théologiens, catholiques aussi bien que protestants »²¹⁵. D'autant plus que tout le raisonnement de Bayle conduit à l'alternative entre « une foi aveugle et entièrement irrationnelle » et une « rationalité morale et spéculative » foncièrement athée, ce qui, du reste, ne préjuge en rien de sa disposition d'esprit,

couloirs du labyrinthe baylien : l'athéisme stratonicien. Cf. *Bayle philosophe, op. cit.*

²¹³ *Bayle philosophe, op. cit.*, p. 9. Cf. la remarque similaire de A. McKenna dans l'article cité ci-dessus : « Non pas que cette dernière question [de la sincérité ou de l'ironie de Bayle] soit illégitime à nos yeux. Elle nous paraît au contraire inévitable. Lire dans les œuvres de Bayle l'expression d'une foi chrétienne implique d'y voir l'expression d'une foi chrétienne *sincère*, sinon tout n'est que bavardage ». Il est intéressant de confronter ces remarques avec ce qu'écrit F. Brahami au sujet de Montaigne : « Il n'y a aucune raison de suspecter Montaigne d'insincérité : il n'y a même aucune raison de poser la question de sa sincérité, puisque cette question ne peut donner lieu à aucune réponse définitive, et qu'en outre on voit mal quel peut bien en être l'intérêt », *Le Travail du scepticisme, op. cit.*, p. 61. Répondons : l'intérêt évidemment de réfléchir sur les conditions de l'écriture en régime de persécution (voir *supra*). Pourtant, le même auteur semble hésiter sur la sincérité du fidéisme de Bayle, *op. cit.*, p. 99.

²¹⁴ *Op. cit.*, p. 255.

²¹⁵ *Op. cit.*, p. 25.

qu'il serait arbitraire et surtout absurde de désigner comme duplice ou hypocrite²¹⁶.

La séparation des convictions personnelles et des implications doctrinales est bien sûr un sain principe méthodologique, que méconnaît l'histoire psychologique des idées (Pintard en est un bon exemple), même si la question du rapport entre les deux niveaux s'impose d'elle-même (c'est d'abord une question pour la philosophie et son exigence première de cohérence entre doctrine et mode de vie), et elle exige, pour être traitée convenablement, de recourir à une psycho-sociologie de la croyance et de la défiance, et non à la simple recension des pratiques religieuses ou irréligieuses, tout à fait insuffisante, qui plus est dans le cadre d'une pensée de la scission entre créance privée et comportement public. On ne peut en tout cas accepter le raisonnement de nombreux biographes, qui de la constatation documentée de la pratique du culte, de l'appartenance aux congrégations, voire aux ordres religieux, concluent hâtivement au conformisme des esprits. Combien de fois a-t-on répété que Charron fut un bon chanoine, Gassendi un bon prêtre, que Descartes faisait dire la messe catholique en Hollande, etc. Et alors ? Vanini était bien frère carme, Bruno et Campanella, dominicains et Ferrante Pallavicino, chanoine bénédictin.

Ainsi, une fois tenue à distance (et non tenue pour rien) la question des comportements extérieurs (qui ne prouvent rien), il faut admettre que le fidéisme a pu servir et a servi de masque à l'athéisme, ou plutôt aux athéismes – le stratonisme analysé (et finalement élaboré) par Bayle n'est qu'un athéisme parmi d'autres – comme il a bien sûr pu être parfaitement sincère, sinon irréprochable (car eu égard à la théologie dogmatique des Églises, il ne saurait

²¹⁶ *Op. cit.*, p. 270. En effet, « le caractère rigoureusement autodestructif de son fidéisme n'est pas suffisant pour en démontrer l'insincérité. », *op. cit.*, p. 267. Pour une analyse sensiblement différente voir Gianni PAGANINI, « Fidéisme ou *modica theologia* ? Pierre Bayle et les avatars de la tradition érasmienne », H. Bots (éd.), *Critique, savoir et érudition à la veille des Lumières : Le*

l'être). Une grande prudence s'impose à ce sujet, et une empiricité inquiète du cas par cas, qui ne saurait satisfaire les amateurs de généralités et de grandes narrations conceptuelles où les doctrines s'enchaînent dialectiquement et nécessairement. En effet, une telle histoire devient impossible dès lors que l'on admet qu'une doctrine peut servir d'écran équivoque et permettre de recouvrir et de manifester obliquement une, voire deux positions ou plus, délibérément laissées dans l'ombre, pour des raisons que la seule histoire de la philosophie couramment pratiquée ne saurait élucider. Car il va de soi que, lorsqu'elle prend en compte la persécution et la censure, l'histoire de la philosophie doit articuler les textes à l'univers social où ils sont produits et diffusés. Aussi ne peut-on que souscrire à la circonspection méthodologique de Mori : « La question du masque des athées n'est pas susceptible d'une solution universelle et bonne dans tous les cas. Elle demande plutôt une approche prudente, forcément empirique, pour ainsi dire ; chaque texte doit être considéré dans sa singularité avec tous ses niveaux de sens, qui ne sont compréhensibles qu'en connaissant le code culturel de l'époque, les modes de la communication intellectuelle, la limite du licite et de l'illicite au moment précis où le texte lui-même fut produit, l'attitude que son auteur avait à l'égard de la censure et de la communication du savoir »²¹⁷.

15- Athéisme sceptique

Il nous apparaît combien est prégnante, derrière celle de l'authenticité du scepticisme fidéiste, la question de l'athéisme, si souvent jugée anachronique.

Il y a d'abord le fait que l'athéisme peut très bien être sceptique ou s'épanouir dans le scepticisme. C'est là un argument de poids contre la thèse du

Dictionnaire Historique et Critique de Pierre Bayle, Maarsse, APA-Holland U.P., 1998, p. 389-409.

²¹⁷ G. Mori, « l'Athée et le masque... », art. cité., p. 182.

tout-fidéisme ; l'émergence à l'époque moderne, d'un scepticisme athée inconnu des anciens (du moins sous une telle forme). C'est ce que souligne Gianni Paganini, dans une étude sur l'articulation entre scepticisme et irréligion, qui conduit de Le Vayer à Diderot et au manuscrit des *Doutes des pyrrhoniens*, en passant par le *Theophrastus redivivus* et Bayle²¹⁸. Dans le *Theophrastus*, par exemple, les argumentations de Sextus sont mobilisées pour mettre en évidence le fait que « les dieux ne peuvent être démontrés d'aucune façon », mais – et tel est l'apport moderne – « l'incompréhensibilité de l'essence rejaillit négativement sur le problème » de l'existence de Dieu²¹⁹.

Il existe cependant une manière tout à fait différente, et inconciliable avec la précédente, d'envisager la question, en faisant de l'athéisme un monstre enfanté par l'usage théologique du scepticisme. Ainsi, dans le même ouvrage, Alan Kors traite-t-il de la relation entre le scepticisme et le problème de l'athéisme en France au XVII^e siècle et au début du XVIII^e siècle exclusivement comme un problème interne à la théologie et à la philosophie chrétiennes, une « guerre fratricide » entre ceux qui perçoivent dans le scepticisme un péril extrême (parce que l'existence de Dieu n'est pas donnée par la grâce, mais par la raison), et ceux qui défendent une position fidéiste (et dénoncent les dérives possibles du rationalisme)²²⁰. Dans cette histoire, il n'y pas d'acteurs extérieurs au christianisme, et donc en fait pas d'athées : Le Vayer, Saint-Évremond et Bayle sont cités sans état d'âme, comme de purs « fidéistes ». Aussi n'est-on pas étonné de devoir attendre le curé Meslier pour rencontrer enfin un premier auteur méritant le qualificatif d'athée.

²¹⁸ Gianni PAGANINI, « La Promenade du sceptique. Pyrrhonisme et clandestinité de Bayle à Diderot », *Scepticisme, clandestinité et libre pensée, op. cit.*, p. 18-46.

²¹⁹ Art. cit., p. 29.

²²⁰ Alan KORS, « Skepticism and the problem of atheism in early-modern France », *Scepticisme, clandestinité et libre pensée, op. cit.*, p. 225-256.

Mais ce qu'il est possible d'affirmer sur la base d'un corpus imprimé (certes au prix de singuliers coups de force), ne l'est plus dès lors qu'on s'appuie sur la littérature clandestine. Dans le même recueil, Winfried Schröder montre l'impact du scepticisme dans le développement d'une pensée réellement et scrictement athée (pour cet auteur le seul athéisme véritable est celui qui nie explicitement l'existence de Dieu), tel qu'on peut le voir se réaliser dans des écrits comme le *Theophrastus* et le *Symbolum sapientiae*²²¹. C'est à propos des deux derniers textes que Schröder parle d'athéisme sceptique, équivalant à ce que l'on appelle aujourd'hui agnosticisme²²². Cet athéisme s'affirme à travers l'application du principe juridique selon lequel la charge de la preuve incombe à celui qui affirme (« *affirmanti incumbit probatio* ») et constate la faillite des démonstrations des théistes, pour conclure à l'impossibilité de savoir si Dieu est, et fait comme si Dieu n'était pas, de la même façon que le droit tient pour innocent celui dont le crime n'a pu être prouvé²²³.

²²¹ Winfried SCHRÖDER, « From doubt to rejection : the impact of ancient pyrrhonism on the emergence of early modern atheism », *Scepticisme, clandestinité et libre pensée, op. cit.*, p. 67-77.

²²² Cf. aussi dans le même recueil José R. MAIA NETO, « Dechristianizing pyrrhonism : skepticism and anthropology in the *Pseudo-Vallée* », *Scepticisme, clandestinité et libre pensée...*, *op. cit.*, p. 79-96.

²²³ Winfried SCHRÖDER développe surtout sa thèse dans l'ouvrage, *Ursprünge des Atheismus. Untersuchungen zur Metaphysik- und Religionskritik des 17. Und 18. Jahrhunderts*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1998. Compte rendu dans *La Lettre Clandestine*, n° 8, p. 286-287. Dans cet ouvrage, comme dans ses travaux d'édition de textes, W. Schröder fait preuve d'une érudition en matière de littérature clandestine et de qualités philologiques hors pairs (voir la présentation de l'ouvrage dans *La Lettre Clandestine* n° 8, p. 286-287 et dans le « Bulletin cartésien », *Archives de philosophie*, t. 64, janvier-mars 2001). Voir également du même auteur, « Philosophische Clandestina und Religionskritik », dans *Grundriss der Geschichte der Philosophie / Die Philosophie des 17. Jahrhunderts*. Band 4 : *Das heilige Römische Reich ; Deutscher Nation ; Nord- und Ostmitteleuropa*. Hrg. von Helmut Holzhey und Wilhelm Schmidt-Biggemann, unter Mitarbeit von Vilem Mudroch, Basel, Schwabe, 2001, § 22, p. 882-898. Voir également un autre ouvrage, plus récent encore, *Moralischer Nihilismus. Typen radikaler Moralkritik von den Sophisten*

L'auteur voit surtout cet athéisme réalisé dans le manuscrit du *Cymbalum Mundi sive Symbolum Sapientiae*, composé probablement durant les dernières années du XVII^e siècle. Dans la remarquable édition à laquelle Schröder a participé, Guido Canziani s'efforce de montrer que ce traité adopte une ligne plus radicale que les diverses formes de déisme, plus radicale même que la métaphysique spinoziste, allant jusqu'à récuser tout jusnaturalisme²²⁴. Mori a cependant soulevé une discussion autour de l'appréhension de cet ouvrage comme expression d'un athéisme agnostique, doctrine dont il conteste l'existence à l'époque considérée, alors qu'à ses yeux le scepticisme s'oppose dans ce texte à l'athéisme²²⁵.

Mais surtout il peut paraître étrange que Schröder fasse du supposé agnosticisme la forme authentique de l'athéisme, à la différence de ce qu'il appelle l'athéisme de type métaphysique, qu'il juge parasitaire par rapport au théisme, en tant qu'il fait sienne l'exigence d'une connaissance de la cause première et à partir de la cause première. De sorte que l'athéisme authentique serait selon lui rarissime²²⁶, et complètement marginal dans la production

bis Nietzsche, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holsboog, 2002, en particulier le chap. V : « Aufklärung und moralischer Nihilismus ».

²²⁴ *Cymbalum Mundi sive Symbolum Sapientiae*, édition critique G. Canziani, W. Schröder, F. Socas, Milan, FrancoAngeli, 2000. Remarquable édition critique.

²²⁵ La discussion porte également sur la *Lettre de Thrasibule à Leucippe* de Nicolas Fréret qui, selon Mori, exprime un athéisme matérialiste et non l'agnosticisme : « Athéisme et agnosticisme dans deux textes clandestins », *La Lettre Clandestine*, n° 10, 2001, p. 183-192, suivi de la réponse de W. Schröder : « L'athéisme agnostique : un fantôme ? », *ibid.* p. 193-198. Voir également les remarques critiques de A. Mothu dans son compte-rendu de l'édition du *Cymbalum*, *ibid.*, p. 350-351 : « Peut-on... appeler "athéisme" la dissolution agnostique de la croyance ? A l'inverse, l'"agnosticisme" en soi est-il autre chose qu'une abstraction théorique et correspond-il vraiment à une attitude psychologique viable ? ».

²²⁶ Voir d'ailleurs le titre du chap. II de *Ursprünge des Atheismus* : « Die Exzeptionalität des Atheismus in der Geschichte der Philosophie ».

philosophique de la première modernité, se limitant à quelques écrits clandestins qui se comptent sur les doigts d'une main.

16- Pour une histoire à part entière de l'athéisme²²⁷

De plus, en proposant une définition restrictive de l'athéisme, comme affirmation explicite de la non-existence de Dieu (sous ses formes sceptiques ou métaphysiques), Winfried Schröder est conduit non seulement à constater la rareté du phénomène mais aussi à proposer une date d'apparition fatalement tardive, niant toute légitimité d'un emploi de la catégorie avant le *Theophrastus redivivus* (vers 1659). Toute dérogation historiographique au critère définitionnel de l'athéisme « à la rigueur » (*consumatus*, etc.) induit selon lui la confusion de celui-ci avec le vaste continent de l'hétérodoxie²²⁸. Ainsi, la confrontation de deux textes du XVI^e siècle (*le Cymbalum Mundi* de Des Periers et le *Fleo de la foy* de Geoffroy Vallée) aux manuscrits clandestins qui en ont repris les titres entre XVII^e et XVIII^e siècle (*Cymbalum Mundi* et *Pseudo-Vallée*) l'amène-t-il à nier très fermement que les premiers puissent être considérés comme athées²²⁹. L'une des raisons majeures qu'il avance est le refus de ce qu'il appelle une « herméneutique de la supposition »

²²⁷ Je transforme à dessein le titre d'un article de Gianni PAGANINI, « Pour une histoire de l'athéisme à part entière. L'héritage de la pensée de la Renaissance et l'incrédulité moderne », in *La Question de l'athéisme au XVII^e siècle*, journée d'étude du Centre d'histoire de la philosophie moderne, Paris, 15 juin 2001, à paraître. Voir également, du même auteur, « *Legislatores et impostores...* », art. cité.

²²⁸ Voir « Atheismus und Heterodoxie », in *Ursprünge des Atheismus... op. cit.*, p. 21-44.

²²⁹ W. Schröder, « Bonaventure des Périers und Geoffroy Vallée. Zwei "Ertz-Atheisten" des 16. Jahrhunderts und ihre Wiedergänger in der Aufklärung », dans F. Niewöhner et O. Pluta (éd.), *Atheismus im Mittelalter und in der Renaissance*, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 1999, p. 173-192.

(« Unterstellungshermeneutik » ou « Verdächtigunshermeneutik »), en s'en remettant à Febvre et à la thèse de Kristeller sur le mythe de l'athéisme de la Renaissance²³⁰.

Même si on accordait à Schröder son rejet a priori (par décision méthodologique) de la dissimulation, force est de constater que son critère restrictif de désignation de l'athéisme ne correspond évidemment pas aux amples et riches taxinomies de l'athéisme établies à l'époque considérée, où le nom d'athée renvoie tout aussi légitimement (d'un point de vue sémantique) à celui qui met en cause la providence ou telle qualité de la divinité, à celui dont les doctrines conduisent « indirectement », par conséquences jugées nécessaires, à la négation de Dieu, ou encore à celui qui vit comme si Dieu n'était pas, etc.²³¹ Et si l'on veut bien admettre que Des Periers ou Geoffroy Vallée n'étaient pas des athées (Vallée nie d'ailleurs la possibilité même de l'athéisme²³²), encore faut-il expliquer pourquoi on les a accusés d'athéisme (Vallée ayant fini sur le

²³⁰ Voir *supra*. Même Vanini lui apparaît comme un blasphémateur et non un athée proprement dit, et se trouve ainsi reconduit dans le fourre-tout de l'hétérodoxie.

²³¹ Voir par exemple Gisbert VOËT, *De atheismo*, 1639, in *Idem, Selectarum disputationum theologicarum*, Ultrajecti, 1648. Ces définitions et classifications, qui font intervenir un riche vocabulaire (où « libertinage » apparaît très souvent comme une spécification ou un synonyme d'athéisme) reçoivent trop peu d'attention de la part des critiques : seule leur étude rapprochée permet de dessiner ce qu'est le vaste paysage de l'athéisme dans la littérature apologétique et théologique.

²³² Dans l'opuscule qui l'a conduit au bûcher, Vallée définit l'athéiste - « ou qui se dit tel (par ce qu'il n'est / possible à l'homme d'être sans Dieu) » - comme celui qui a sa « volupté sans Dieu » et « affirme qu'il n'y a point de Dieu ». Mais sa vision de l'accomplissement spirituel dans la perte de toute crainte (qui le rapproche des libertins spirituels dénoncés par Calvin), ne pouvait en effet qu'être interprété par ses contemporains comme une forme d'athéisme caractérisé. *La Béatitude des Chrétiens, ou le Fléo de la Foy*, 1572, on trouve le texte dans les pièces annexes des œuvres de l'arrière petit neveu de l'auteur : Jacques Vallée DES BARREAUX, *Œuvres complètes*, éd. par M.-F. Baverel-Croissant, Paris, Honoré Champion, 2001 et sous le titre de *L'Art de ne croire*

bûcher), et plus largement, pourquoi, les discours de ce siècle qui ne connaîtraient pas l'athéisme, seraient-ils tout bruissants d'un terme, en effet polémique comme insistait Febvre, et certes polysémique, mais néanmoins beaucoup plus précis que ne veulent bien l'admettre les historiens qui le réduisent à une grave injure, aux conséquences parfois tragiques, mais vide de sens.²³³

Il est aussi évident que les taxinomies de l'athéisme produites à l'époque autorisent une analyse beaucoup plus fine des textes que ne le permet la catégorie d'hétérodoxie, présentée par Schröder lui-même comme une fourre-tout, recouvrant indistinctement tout ce qui ne relève pas de l'athéisme *stricto sensu* (selon sa définition). Par contre, Jean-Michel Gros a raison d'insister sur

en rien, édité par Raoul Vaneigem avec les deux versions du *Livre des trois imposteurs*, Paris, Rivages, 2002.

²³³ On compare parfois à cet égard l'athéisme à la sorcellerie. Même si on laisse de côté la question de l'existence de pratiques qui ont effectivement pu être désignées comme relevant de la sorcellerie (les travaux de C. Ginzburg montrent qu'elle n'est certainement pas tranchée), la comparaison ne me semble pas bonne : car l'accusation de sorcellerie porte sur des pratiques et non sur des croyances (le sorcier, comme ses juges, est censé croire aux pouvoirs des démons) alors que l'accusation d'athéisme est dirigée contre qui ne croit plus ce en quoi il faudrait nécessairement qu'il croie (et d'ailleurs, entre autres, à l'existence des esprits, et donc à celle des sorciers « pactionnant » avec le diable). La simple polarisation des discours sur l'athéisme dans le discours apologétique, atteste de ce point de vue, déjà, dans l'esprit de ses dénonciateurs, de la possibilité de penser l'athéisme, et même de l'existence de cette pensée dans ces esprits, exorcisée par la projection justifiée ou non du mal sur tel ou tel individu ou groupe. Mais, heureusement pour l'historien de l'athéisme, il existe aussi une expression de la mécréance, dans laquelle on retrouve les caractéristiques décrites (certes non sans déformations, caricatures et falsifications) dans le discours de dénonciation. L'athéisme comme irréligion ou mécréance, déclinée selon divers modes, se trouve au point de rencontre des discours accusatoires et descriptifs et des discours qui répondent à ces descriptions tout en se défendant d'athéisme, en tant précisément qu'athée ne saurait être autre chose qu'une accusation, la figure d'une infamie suprême et non une figure qu'il serait linguistiquement et socialement possible d'assumer, fût-ce dans la plus grande marginalité ou la dérision. Voir à ce sujet *infra*, les remarques sur l'impossibilité d'une profession de foi athéiste au XVI^e-XVII^e siècle, qu'elle soit publique ou privée.

le fait que l'utilisation de la notion d'athéisme pour des auteurs considérés dans l'historiographie comme libertins par les uns et fidéistes par les autres (voire bien sûr libertins fidéistes, ce qui est devenu pour certains un pléonasme), n'est certes pas hors de propos ou anachronique, à condition de prendre en compte la pluralité de sens qu'elle revêt alors²³⁴.

Mais il est aussi vrai qu'une attention soutenue à cette polysémie, reconduit à tout ce qui se trouve mis en jeu dans les accusations souvent réciproques d'athéisme, et qui excède de loin le débat d'idée (d'ailleurs il n'y a pas débat sur l'athéisme, car sa défense publique, en mots propres, est quasiment impossible), pour révéler une crise profonde de la conscience européenne, hantée par le spectre des guerres civiles de religion, obsédée par la menace d'une désagrégation morale de la politique (souvent cristallisée par le nom de Machiavel, « prince des athées » et que le terme même de « politique », comme quasi synonyme de politiciens athées ou libertins, suffit à exprimer) que tout relâchement des peuples sur le plan de la religion et des mœurs ne manquerait pas de précipiter. C'est pourquoi il est si facile d'instrumentaliser les accusations d'athéisme ; à cet égard les travaux montrant les enjeux politiques et idéologiques des polémiques apologétiques contre les impies et les libertins, sont sans doute trop peu nombreux (l'usage de la vindicte anti-libertine en France au début du XVII^e siècle, dans les conflits entre jésuites et gallicans, etc.²³⁵). Mais cet usage polémique de l'athéisme révèle en même temps que la crise concerne au plus profond la crédibilité même du christianisme, de son

²³⁴ Jean-Michel GROS, « Y a-t-il un athéisme libertin ? », art. cité. Cf. également François de Graux : « Il ne tombe pas sous le sens qu'il faille entendre par athéisme la négation expresse de l'existence de Dieu : il y a, en bonne logique, autant de façons d'être athée qu'il y en a de croire en un Dieu, et ce sont les modalités de l'athéisme, à savoir telle ou telle modalité d'opposition à telle ou telle affirmation de la réalité divine, qu'il convient de prendre en compte », « Chronique du libertinage (II) », *Lettre Clandestine*, n° 9, p. 344.

corps de doctrines et de ses institutions ecclésiales. Autrement dit, il est impossible de faire de la question de l'athéisme, examinée avec un souci historique sérieux, une pure question de philosophie.

Du reste, l'athéisme peut-il être étudié comme une position philosophique ? C'est la remarque à laquelle Martin Wielema est conduit dans sa lecture de l'ouvrage de Schröder²³⁶. S'il en était ainsi, le contenu de cette position se limiterait en effet à la seule proposition « Dieu n'existe pas », qui est bien sûr susceptible de découler d'argumentations extrêmement diversifiées et hétérogènes. N'est-ce pas plutôt, s'enquiert le même critique, un « *relational term* », dénotant la distance perçue entre un système philosophique et les vérités religieuses (sachant que tout système philosophique peut être et a été considéré comme athée, lorsqu'on l'évalue à l'aune de stricts critères religieux) ? Mais il faut alors s'empresse de faire remarquer qu'il en va de même de la distance perçue entre les confessions, puisque dans les polémiques interconfessionnelles, on s'accuse mutuellement d'athéisme, au sens de l'adoption d'une doctrine religieuse erronée et d'un mode de vie conduisant à s'éloigner de Dieu et en dernier recours à le nier. A partir de là, l'athéisme est identifié comme tel d'un point de vue religieux, mais dans la confrontation des religions instituées, par delà les conflits inter-confessionnels, avec une culture qui travaille à s'affranchir du religieux et qui ne saurait le faire sur le plan théorique qu'avec les instruments de la philosophie. Mais il serait tout aussi erroné de réduire la question de l'athéisme à la confrontation du religieux et de la philosophie : cette question suppose le développement d'expressions d'oppositions directes (invectives, etc.) et indirectes (parodies du sacré, etc.) aux diverses constituantes du religieux – croyances, sacrements, rituels, pouvoir des clercs, etc. –

²³⁵ Voir cependant à ce sujet les travaux de Christian Jouhaud et de Stéphane Van Damme, cités *supra*, et les articles remarquables de Godard de Donville sur le milieu de Théophile.

²³⁶ Martin T. Wielema, compte rendu de W. Schröder, *Ursprünge des Atheismus*. In *The British Journal for the History of Philosophy*, n° 9, 2001.

profondément ancrées dans la culture populaire et présentes dans la culture savante sans renvoyer *ipso facto* à la tradition philosophique. C'est à ces multiples manifestations de doute et de mécréance à la fois souterraines et diffuses, de rébellions sociales contre le clergé, lourdes d'enjeux économiques, politiques, mais aussi éthiques, que la philosophie donne une forme théorique. En ce sens, Wielema a raison de dire que c'est moins la substance que la fonction des arguments philosophiques qui importent dans l'histoire de l'athéisme, laquelle ne devrait donc pas être détachée du plus large développement de l'incroyance et de l'irréligion.

Schröder lui-même envisage du reste la multiplicité des sources de l'athéisme : critique biblique²³⁷, crise de la théologie rationnelle, conflits interconfessionnels, scepticisme, naturalisme vitaliste... et il avance clairement l'idée suivant laquelle l'athéisme est la traduction philosophique d'une rébellion contre les religions et les clergés, diffuse dans les sociétés de l'Europe moderne. Mais il reste malgré cela l'otage des catégories abstraites qu'il applique aux textes et en particulier de sa définition restrictive de l'athéisme.

Alain Mothu, à propos du débat opposant Schröder et Mori sur l'agnosticisme, a raison de rappeler qu'« aucun débat philosophique sur l'athéisme et son histoire ne peut faire l'économie d'un détour anthropologique » sur la croyance : ce qu'elle est « en soi et / ou à tel moment historique donné », une enquête mobilisant peu ou prou l'ensemble des sciences humaines et sociales, pour éviter le double écueil d'une histoire des mentalités

²³⁷ Sur la critique biblique de Simon et de La Peyrère, voir Fausto PARENTE, « Isaac de La Peyrère e Richard Simon. Osservazioni preliminari ad uno studio del ms. Chantilly, Musée de Consé, n. 191 (698) », in D. Ferraro et G. Gigliotti, *La Geografia dei saperi. Scritti in memoria di Dino Pastine*, Firenze, Casa editrice Le Lettere, 2000, p. 161-182. Voir également sur les audaces de La Peyrère en matière d'éternité et d'infinité du monde, Elisabeth QUENNEHEN, « Lapeyrère, la Chine et la chronologie biblique », *La Lettre clandestine*, n° 9, 2000, p. 243-255.

(à chaque époque « sa » mentalité, et par là « un » rapport spécifique à la croyance) et d'une histoire des idées décontextualisée²³⁸.

Bien qu'insuffisante, il semble à cet égard qu'une histoire soucieuse des contextes linguistiques soit le meilleur garde-fou. Terence Cave rappelle le principe méthodologique visant à prévenir la tentation de projeter sur les textes des concepts et des notions appartenant à un autre époque et arrachés en quelque sorte à d'autres contextes : « toute affirmation ou imputation de croyance ou de non croyance prend sa valeur par rapport aux autres possibilités d'énonciation en cours à cette époque »²³⁹. En effet, « l'incroyance, comme la croyance, est toujours relative à la totalité du contexte contemporain, y compris les énonciations d'incroyance connues ou connaissables »²⁴⁰. Force est alors de constater que « les langages de la croyance et de son autre ont proliféré au seizième siècle » et, loin du siècle « qui veut croire » de Febvre, l'« on peut très bien mettre en avant que l'athéisme en tant qu'incroyance devient de moins en moins marginal par rapport aux états différents de croyance »²⁴¹. Formulation prudente qui conduit à s'écarter de Febvre sans pour autant faire de trop grandes concessions à Busson ou à Berriot²⁴², car si les énoncés qui mettent en cause les

²³⁸ *La Lettre Clandestine*, n° 10, p. 351. A. Mothu renvoie au n° 23 de la revue *Agone*, « Qu'est-ce que croire ? », 2000, avec des textes de Vialle, Wittgenstein, Bouveresse, Veyne, Peirce, Broch et Bricmont.

²³⁹ « Ce qui compte dans un système diacritique est la position relative de chaque point par rapport aux autres, et non sa valeur intrinsèque », T. Cave, *Pré-histoires*, *op. cit.*, p. 52.

²⁴⁰ *Op. cit.*, p. 61.

²⁴¹ *Op. cit.*, p. 52 et 61.

²⁴² Henri BUSSON, *Les Sources et les développements du rationalisme dans la littérature française de la Renaissance (1533-1601)*, Paris, 1922, ouvrage fondamental, souverainement ignoré par Febvre, comme le souligne l'avant-propos de l'édition de 1957. François BERRIOT, *Athéismes et athéistes au XVI^e siècle en France*, Lille, Presses Universitaires de Lille, 1984, 2 vol. L'auteur de cette thèse remarquable a payé très cher, en terme de reconnaissance universitaire, son audace, dans un climat dominé par Febvre et sa double descendance, laïcarde et bigote. Trop de commentateurs aujourd'hui citent la thèse de Berriot comme une sorte de correctif à Febvre, alors que les deux

croyances se multiplient, aucun ne comporte, au moins pour le XVI^e siècle, une revendication explicite d'athéisme.

Mais précisément, la mise en évidence des effets de pouvoir et de censure qui structurent les discours publics (et privés) rendent à mon sens insuffisante la référence exclusive aux énoncés effectivement soutenus : les énoncés interdits, ou plus profondément encore impossibles à tenir – parmi lesquels celui d'une déclaration explicite d'athéisme – font aussi partie de l'histoire du libertinage ou, si l'on veut, de la libre pensée : non parce qu'ils signaleraient un impensable (l'athéisme est bel et bien pensé et « pratiqué » au sens où toutes ses constituantes supposées sont réalisées, comme le montre la documentation), mais parce qu'ils attestent précisément de complexes relations de domination sociales par et sur les énoncés qu'il est possible, ou non, de s'approprier publiquement.

Aussi l'idée selon laquelle la force du « libertinage » serait son refus de faire de l'athéisme une profession de foi, son absence de dogmatisme, laisse quelque peu perplexe. Selon Jean-Michel Gros, « ce que refuse, au plus profond, le libertinage, c'est toute croyance en un dogme quelconque », à la différence de ce que feront certains de leurs successeurs au siècle suivant²⁴³. Affirmation séduisante, mais problématique pour deux raisons : d'abord parce qu'elle tend à l'identification du libertinage avec le scepticisme, et celle-ci n'est d'abord que la transcription doctrinale de la désignation négative donnée par l'historiographie du libertinage comme concept réunissant les formes d'expression

approchent ne sauraient converger d'aucune façon. Gabriel AUDISIO, par exemple, essaie d'accorder maladroitement Febvre et Berriot en avançant que leurs chronologies sont légèrement différentes... Le but étant de montrer que Febvre a plutôt raison. Tout au plus s'agirait-il de nuancer... Il faut dire cependant que la bibliographie critique sur laquelle s'appuie cet article est des plus limitées (outre Febvre et Berriot, Minois est le seul auteur cité...). « Quelle incroyance au XVI^e siècle ? ou Lucien Febvre revisité », in G. DORIVAL et D. PRALON (éd.), *Nier les dieux, nier Dieu*, Aix-en-Provence, Publications de l'Université de Provence, 2002, p. 363-371.

philosophiques qui échouent à se constituer en système ; ensuite parce qu'il ne faut pas oublier que si l'athéisme ne se déclare pas ouvertement, c'est, à un premier niveau, parce qu'il ne *peut* pas le faire à cause de la censure (l'antidogmatisme libertin est en partie l'art de faire de nécessité vertu), et surtout parce qu'il ne *veut* pas le faire en mots propres. C'est là du reste un phénomène sur lequel la plupart des études ne s'arrêtent pas : le refus patent, qui va bien au-delà de la peur des persécutions, d'assumer en première personne les qualités de libertin et d'athée. La lecture la plus aveugle consiste sans doute à décréter qu'il n'y a donc de libertinage et d'athéisme que dans le discours des polémistes chrétiens. Mais, même lorsque, devant l'accumulation des preuves textuelles et documentaires, on admet l'existence d'une culture en rupture avec les modèles de vie et le corpus dogmatique du christianisme, il reste à rendre compte de l'impossibilité structurelle, jusqu'au XVIII^e siècle, de déclarer le libertinage et l'athéisme en mots propres. Certes, l'athéisme se dit avec d'autant plus d'efficacité anti-dogmatique par tous les moyens obliques mis en œuvre dans les textes. Gros écrit à ce sujet que « le seul fait d'évoquer positivement l'athéisme a encore la vertu de produire, en ce XVII^e siècle, l'émotion trouble du scandale, le délicieux frisson de la transgression majeure, la jubilation de toucher au fruit défendu ». Et il ajoute : « par le fait même, l'athéisme est de tous les jeux libertins... »²⁴⁴. Mais, à proprement parler, l'athéisme n'est jamais évoqué positivement, même si ses constituantes le sont bel et bien (mise en cause de l'immortalité de l'âme, de la providence et des qualités divines, et jusqu'à l'existence d'un Dieu séparé de la nature), et la transgression, si radicale qu'elle puisse être, ne met pas en cause cette proscription majeure, que ne parvient même pas à renverser les jeux de l'inversion burlesque. Il y a là, me semble-t-il, une réflexion à poursuivre, et qui est susceptible de déranger aussi bien les lectures qui font de la non-déclaration de l'athéisme un simple problème

²⁴³ « Y a-t-il un athéisme libertin ? », art. cité, p. 56.

²⁴⁴ Art. cit., p. 60.

de censure externe, que celles qui ne trouvant pas le mot dans les textes concernés nient l'existence de la chose – une existence pourtant patente au regard, encore une fois, des définitions de l'époque, car la présente approche exclut nécessairement la restriction de l'athéisme à ce qu'il deviendra plus tard.

17- Libertinage et Lumières radicales

L'un des intérêts majeurs des travaux de Schröder consiste à réfuter la thèse qui fait de l'athéisme un produit de la nouvelle science mécaniste (Febvre, Lenoble, etc. voir *supra*), mais l'auteur soutient l'affirmation paradoxale selon laquelle il deviendrait de plus en plus rationnel de croire en un créateur surnaturel, à mesure que s'affirme l'âge de la raison, avec les développements de la métaphysique postcartésienne. Sur de telles prémisses, il n'est pas étonnant que l'auteur en vienne à se demander – tout en reconnaissant la difficulté de donner une réponse satisfaisante – pourquoi l'athéisme apparaît si tôt, alors qu'il conviendrait plutôt de s'étonner, comme le remarque Martin Wielema dans son compte rendu, de l'apparition aussi tardive d'un phénomène dénoncé à cor et à cri depuis si longtemps²⁴⁵.

Mais cette appréhension du rationalisme cartésien revient d'abord à tenir la démarche de Descartes lui-même, avec du reste la presque totalité des études, comme exempte de toute ambiguïté envers la dogmatique chrétienne – ce qu'il est pourtant difficile d'accorder –²⁴⁶ et à minimiser le rôle des lectures libertines

²⁴⁵ Martin T. WIELEMA, *The British Journal for the History of Philosophy*, 9, 2001.

²⁴⁶ Descartes est toujours christianisé à outrance dans les études, surtout en France (ne va-t-on pas jusqu'à en faire un disciple de saint Augustin ?), comme il l'avait déjà été dans les « arrangements » de ses lettres par Clerselier ou dans la biographie due à Baillet. Il y a d'abord l'idée, commune depuis Pintard, selon laquelle les « points de contact » entre Descartes et le libertinage « sont remarquablement peu nombreux » (F. Charles-Daubert, *op. cit.*, p. 97). C'est que

les relations directes de Descartes avec des hommes fort peu embarrassés par les questions confessionnelles, voire appartenant sans nul doute au monde du libertinage et de l'incrédulité (le médecin Johan Elichman, son ami et traducteur Picot, le poète Des Barreaux, Samuel Sorbière, plus d'une de ses relations hollandaises...), sont consciencieusement esquivées par la critique. On trouve par exemple peu de choses sur le sujet dans le gros ouvrage collectif, d'une très riche érudition, consacré à la biographie intellectuelle du philosophe à travers sa correspondance : J.-R. Armogathe, G. Belgioioso et C. Vinti, *La biografia intellettuale di René Descartes attraverso la Correspondance*. Atti del Convegno Descartes et l'Europe savante, Perugia, 7-10 ottobre 1996, Napoli, Vivarium, 1999. De ce point de vue, le colloque du Centre d'études cartésiennes, *Descartes et les libertins*, qui s'est déroulé en Sorbonne les 9 et 10 juin 2000 (*Descartes et les libertins*) s'est révélé fort décevant. La rencontre – dont les actes n'ont pas été publiés – s'est d'ailleurs conclue par le rejet dédaigneux de la catégorie de libertinage, décrétée inutile pour l'« histoire » de la philosophie dans l'histoire littéraire. Il va sans dire que la question taboue – Descartes, libertin ? – y fut consciencieusement évitée. Voir cependant Stéphane VAN DAMME, qui l'effeure dans son *Descartes*, Paris, Presses de Sciences Po, 2002, p. 300-303. Dans ce paysage désertique, les remarques de F. Markovits sur la similitude de posture entre Descartes et Naudé, prennent tout leur relief, art. cit., p. 147. L'aversion de Descartes envers les pensées qui lui semblent d'une façon ou d'une autre exprimer l'athéisme ou y conduire est incontestable (voir par exemple les articles cités *supra* de Claudio Buccolini). Cela n'ôte rien au fait, comme nombre de contemporains l'ont bien perçu, que les spéculations de Descartes sur la divinité, surtout si on prend la peine de les confronter à sa pensée morale, souverainement indifférente à la grâce et au salut chrétiens, tournent le dos aux exigences doctrinales et morales de l'apologétique. De ce point de vue, l'insistance de l'auteur sur l'utilité de sa philosophie pour la religion semble bien relever pour une part importante d'une stratégie défensive (mais évoquer un art d'écrire chez le penseur de la clarté et de la distinction est depuis longtemps considéré comme indécente sous nos latitudes). On ne peut nier cependant la réception critique de la philosophie de Descartes au XVII^e siècle allant dans le sens d'une plus ou moins grande hétérodoxie, que cela soit pour dénoncer celle-ci, ou pour s'en inspirer. Il faut notamment signaler à cet égard les travaux consacrés aux accusations de crypto-scepticisme portées contre Descartes tout au long du siècle, mais d'un scepticisme non fidéiste : soit foncièrement athéiste, comme Voetius et Martin Schoock faisant de Descartes un « Vanini redivivus », soit foncièrement hétérodoxe et très logiquement utilisé par l'hérésie et l'impiété. Voir, pour les accusations d'athéisme, Edouard MEHL, « Descartes et le cogito des cartésiens », *La Lettre Clandestine*, n° 10, 2001, p. 43-58 et, au même endroit, l'article d'Isabelle MOREAU : « Mises en scène de la censure : Vanini et Descartes à l'ouverture des *Etats et Empires du Soleil* », p.

dont les œuvres du français retiré en Hollande font l'objet, qui se manifestent dès le vivant du philosophe et conduisent très vite à l'avènement du spinozisme, dont l'ouvrage majeur de Jonathan Israel cherche à montrer le rôle absolument décisif dans la diffusion, partout en Europe, des « Lumières radicales », en leurs temps universellement taxées d'athéisme²⁴⁷.

En adoptant une périodisation qui ramène le début des Lumières radicales au cœur du XVII^e siècle et en mobilisant un immense savoir, cet auteur s'emploie à montrer qu'il s'agit là d'un phénomène pan-européen (de Lisbonne

289-302. Voir encore Carlo BORGHERO, « Discussioni sullo scetticismo di Descartes (1650-1712) », *Giornale critico della filosofia italiana*, 77/79, 1998 et surtout Massimiliano SAVINI, « *Methodus cartesiana o Methodus vaniniana ?* Fonti e significato teorico del parallelo tra René Descartes e Giulio Cesare Vanini nell'*Admiranda Methodus* di Martin Schoock », in F. Crasta e M. T. Marcialis (éd.), *Descartes e l'eredità cartesiana nell'Europa Sei-Settecentesca*, Lecce, Conte Editore, 2001, p. 109-125. Quant au reproche d'une hétérodoxie théorique conduisant nécessairement à l'impiété, outre l'article cité de Carlo BORGHERO, voir, du même, « *Cartesius scepticus*. Aspects de la querelle sur le scepticisme de Descartes dans la seconde moitié du XVII^e siècle », in P.-F. Moreau (éd.) *Le Scepticisme au XVI^e et au XVII^e siècle, Le retour des philosophies antiques à l'âge classique*, t. II, Paris, Albin Michel, 2001, p. 392-406, ainsi que Giulia BELGIOIOSO (au sujet de la critique anticartésienne de Pierre Daniel Huet), *La variata immagine di Descartes. Gli itinerari della metafisica tra Parigi e Napoli (1690-1733)*, Lecce, Edizioni Milella, p. 63 sq. Voir aussi Ettore LOJACONO, « Immagini di Descartes a Napoli : da Valetta a Costantino Grimaldi », Parte I, *Nouvelles de la République des Lettres*, 1999, 2, p. 63-92, sur les attaques contre Descartes et les premiers cartésiens d'Italie, notamment du Jésuite Benedetto Aletino (Descartes « *marcio epicureo* » (« épicurien pourri ») et bien sûr « ateo », dans le climat napolitain du procès contre les « athéistes ». Sur les enjeux de l'élaboration de la figure biographique de Descartes (à la fois comme philosophe chrétien et comme indifférent, voire secrètement hostile au christianisme) dans les discours sur la philosophie au XVII^e et au XVIII^e siècle, il faut lire l'ouvrage déjà cité de Dinah Ribard : *Raconter, vivre, penser*.

²⁴⁷ Jonathan I. ISRAEL, *Radical Enlightenment : Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750*, Oxford, Oxford University Press, 2001. Voir également Martin MULSOW, *Moderne aus dem Untergrund. Radikale Frühaufklärung in Deutschland 1680-1720*, Hamburg, Meiner, 2002. Je n'ai pu encore consulter

à St Petersburg), et non du développement périphérique d'un grand courant des Lumières, mais de son moteur véritable ; les Lumières modérées se constituant principalement en réponse et en réaction aux Lumières radicales, pour faire face au péril que celles-ci représentent à leurs yeux pour la religion et la morale, sans pour autant s'aligner sur l'aristotélisme hostile à la nouvelle science. Appréhendées ainsi, les Lumières radicales introduisent une rupture dans la culture occidentales, que l'auteur n'hésite pas à juger la plus importante depuis la chute de l'empire romain²⁴⁸. Enfin, il s'agit pour lui de montrer que le spinozisme constitue la colonne vertébrale et la référence interne constante de mouvement. La masse d'informations que l'ouvrage présente sur les contenus doctrinaux, sur les cercles et les hommes, les réseaux de production, publication et diffusion des livres imprimés et manuscrits, les réactions et transformations institutionnelles, est très considérable et le rend immédiatement indispensable pour le chercheur.

Ce travail monumental, de facture sobre sinon austère, a pourtant quelque chose d'épique, dans le grand récit qu'il propose de la naissances et de la diffusion des idées qui vont conduire au bouleversement culturel et politique de l'Europe entière. Outre la question des limites inhérentes au genre du grand récit d'histoire (sa linéarité et son univocité tendent à gommer la complexité et la singularité des objets), cet ouvrage soulève inévitablement, en ce qui nous concerne, la question de la relation entre le commencement spinoziste ou déclaré tel, et ce qui le précède. Car une telle périodisation (1650-1750) et reconstruction d'un mouvement aussi important à partir d'un foyer unique envisagé comme introduisant une rupture majeure dans l'histoire de la culture occidentale, ne peuvent que conduire à minimiser la portée de l'humanisme naturaliste de la Renaissance et du libertinage de la première moitié du siècle

cet ouvrage consacré à la naissance et au développement des Lumières radicales en Allemagne...

²⁴⁸ *Op. cit.*, p. VI.

dans l'histoire de l'athéisme et de la libre pensée. Cette double condition des Lumières radicales, ne serait ce que dans sa fonction d'indispensable médiation dans l'accès à la culture philosophique ancienne comme réservoir critique de la théologie et de la religion, n'est pas niée, mais l'érudition libertine apparaît dans cette histoire, comme c'est du reste souvent le cas chez d'autres historiens, embarrassée et limitée par les procédures de camouflage qui l'ont rendue possible. Le moment décisif en effet, pour Israel, est le moment spinoziste, considéré principalement, sinon exclusivement, dans son rapport de filiation critique avec la philosophie et la science cartésiennes.

Certes la nouveauté spinoziste, dans son usage du cartésianisme, est indéniable, et l'on peut convenir de son importance cruciale dans l'évolution des débats et conflits intellectuels en Europe. Mais l'on peut aussi montrer, sans rien enlever à cette nouveauté décisive, que Spinoza, ses amis et ses maîtres, sont profondément influencés par la culture libertine²⁴⁹. C'est là un thème d'histoire des idées très peu exploité du fait de la séparation toujours reconduite entre l'histoire de la grande philosophie et celle des petits maîtres libertins, à quoi s'ajoute l'habitude de situer Spinoza dans un rapport privilégié sinon unique à la culture juive, sans tenir compte d'ailleurs dans celle-ci de la pénétration marginale mais attestée, surtout dans les milieux issus du marranisme, des idées et des thèmes du libertinage européen (voir en particulier la figure d'Uriel da

²⁴⁹ Telle est me semble-t-il l'entreprise qu'il est possible de conduire à partir des nombreux études récentes de qualité sur les milieux hollandais fréquentés par Spinoza. Voir par exemple Roberto BORDOLI, *Etica arte scienza tra Descartes e Spinoza*, Milano, Francoangeli, 2001, en particulier sur le cercle qui avait pris pour nom le moto *Nil Volentibus Arduum*, et où s'affirme la personnalité de Lodewijk MEYER (1629-1681), l'auteur de la *Philosophia S. Scripturae Interpres* (œuvre à laquelle R. Bordoli a consacré un précédent ouvrage en 1997). Cf. aussi Wiep VAN BUNGE, « Spinozistische vrijdenkers in de Republiek », *Rekenschap*, juin 1998 [*De vroege Verlichting in Nederland*], p. 103-116 et surtout, du même auteur, son ouvrage *From Stevin to Spinoza. An Essay on Philosophy in the Seventeenth-Century Dutch Republic.*, Leiden, Brill, 2001.

Costa)²⁵⁰. Aussi faut-il saluer l'effort de Françoise Charles-Daubert dans son petit ouvrage pour envisager explicitement la dette de Spinoza envers les libertins érudits²⁵¹.

²⁵⁰ Sur Da Costa, on lira l'article de Daniel LACERDA, « La redécouverte de l'œuvre brûlée d'Uriel da Costa, *Exame das tradições fariseas* », *La Lettre clandestine*, n° 10, 2001, p. 151-159. L'*Examen*, que l'on croyait perdu (brûlé en 1624) a été retrouvé et publié par H. P. Salomon en anglais et en portugais. Lacerda souligne le fait que le rang d'Uriel da Costa dans l'analyse critique des *Écritures*, annonçant Spinoza sur plus d'un point, est tout à fait minimisé, comme l'est du reste, chez presque tous les commentateurs, le lien essentiel de ce rebelle à la philosophie. Un exemple en est donné par la récente édition de son œuvre-testament l'*Exemplar Humanae vitae*, sous le titre *Image d'une vie humaine*, Castelnau-le-Lez, Climats, 2002. Le texte est accompagné d'une préface de Daniel Bensaïd et d'une longue étude consacrée à la vie et la pensée de Da Costa par A.-A. DUFF et P. KHAN, dont on n'apprend qu'incidemment, au détour d'une page, qu'elle date de 1926 (de plus l'éditeur est fier d'annoncer en exergue que toutes les notes de l'introduction où figuraient du latin ont été supprimées), où l'appartenance d'Uriel à la tradition libertine n'est pas même évoquée, comme si son cas restait et devait rester à toute force interne au judaïsme. Son suicide même n'est appréhendé que comme une affaire entre lui et son Dieu, alors que dans une ignorance manifeste du texte de A.-A. Duff et P. Khan, Bensaïd discute ceux qui affirment, comme Lévinas, que « Les juifs sans pratiques qui se croient athées restent juifs tout de même » (non sans ambiguïté d'ailleurs, parce que rien n'est dit de la formule « se croient athées »). Heureusement, cette édition contient la notice du *Dictionnaire* de Bayle, bien supérieure au reste de l'appareil critique. Cf. Miriam BODIAN, « In the cross-currents of the Reformation : crypto-jewish martyrs of the Inquisition 1570-1670 », *Past and Present*, n° 176, 2002, p. 66-76, où Da Costa apparaît comme représentatif des crypto-juifs espagnols influencés par les idées des Réformés radicaux (c'est vraiment chez eux qu'il a trouvé ses idées contre l'immortalité de l'âme ? Pour le moins étrange...).

²⁵¹ *Les libertins érudits en France*, op. cit., p. 99, sq. Charles-Daubert remarque que « c'est avec Spinoza que le libertinage érudit de la fin du siècle trouvera le plus d'affinités, confortant une lecture athée de sa philosophie », p. 99. D'où les nombreuses insertions de textes de Spinoza, aux côtés d'autres sources (Hobbes, Le Vayer, etc.), dans une littérature clandestine que l'auteure qualifie de libertine, ce qui, finalement, est tout aussi légitime que de parler de Lumières radicales : le point déterminant étant de faire apparaître que pour les contemporains, tous ces textes publiés ou clandestins appartenaient à une même culture et un même courant d'idées. Parler de rupture spinoziste est sans doute justifié du point de vue d'une histoire des idées et des doctrines, mais il s'agit

A la lecture de la reconstruction fine et complète proposée par Israel, très attentive aux contextes institutionnels et politiques, on est porté à admettre, au moins sur un point absolument décisif, toute la nouveauté de ce mouvement qui apparaît en Hollande et qui constitue le milieu où Spinoza s'est formé, et où il va très vite s'imposer : celui des convictions foncièrement républicaines et démocratiques, avec toutes les conséquences qui en sont tirées : rejet des formes despotiques de gouvernement, défense non seulement de la tolérance religieuse, mais aussi – de manière plus ou moins voilée – d'une tolérance de l'irrégion elle-même, revendication de la liberté d'expression et, dans une certaine mesure, de la liberté des mœurs, affirmation de l'égalité des sexes, etc. Sans doute ces convictions impliquent-elles une nouvelle anthropologie, en rupture plus ou moins ouverte avec le clivage averroïste cher à de nombreux libertins (mais non à tous) opposant les rares sages à la foule condamnée par nature à l'ignorance. Mais ce qui arrive à maturité dans le milieu hollandais chemine depuis longtemps, sous diverses formes, dans la culture européenne et c'est à force de raccourcis et de simplifications abusives que l'on en vient à les regarder comme des mouvements distincts et opposés, le libertinage et les Lumières radicales, alors qu'une plus grande attention à la complexité des œuvres et des itinéraires laisse apercevoir d'incontestables continuités²⁵².

bien d'une réinterprétation de ce que les contemporains ont saisi dans la continuité, ainsi par exemple, comme le signale Israel lui-même, lorsque Bayle et tant d'autres, conçoivent le travail de Spinoza comme l'intégration dans un système cohérent de toutes les formes d'« athéisme » apparues dans l'histoire (ancien, oriental et moderne), *Radical Enlightenment, op. cit.*, p. 230.

²⁵² Au-delà, ou plutôt en deçà de l'entreprise de J. Israel, on trouve, comme source inépuisable de malentendus, une vieille tendance des historiens à faire dépendre l'athéisme moderne des autres coupures majeures à travers lesquelles la modernité se constitue (ou plutôt à travers lesquelles elle reconstitue aujourd'hui sa propre genèse en terme de rupture radicale) : en particulier celle de la science mécaniste et celle de l'émergence d'une pensée démocratique. Pourtant, il est clair que, jusque dans certains textes du XVIII^e siècle, cet athéisme, d'un point de vue épistémologique, est bien en premier lieu redevable à la relecture naturaliste d'Aristote (un Aristote passé au filtre d'Averroès ou

Mais une fois que l'on a identifié sans réserve « la » pensée politique des libertins à l'idéologie absolutiste, leur vision de la société et des mœurs à un conservatisme étriqué, leur philosophie et leur science aux restes fossilisés de l'aristotélisme padouan (lui-même stigmatisé pour son archaïsme), leur rapport à la religion comme une rébellion inaboutie (une hétérodoxie sans athéisme), il va de soi qu'aucun lien fort ne peut être établi entre libertinage « érudit » et Lumières radicales. Mais il faut bien rappeler que l'adoption d'une interprétation foncièrement hétérodoxe du mécanisme, en référence ou non à Descartes, n'est certes pas une prérogative des milieux spinozistes. De même lorsque Israel écrit que Spinoza est le seul parmi les « principaux penseurs européens » avant la moitié du XVIII^e siècle à rejeter les miracles²⁵³, outre la difficulté de distinguer dans la bourse fluctuante aux valeurs intellectuelles les majeurs des mineurs, on ne peut que rappeler qu'un Pomponazzi déjà avait entrepris une réduction générale des prodiges et miracles aux lois de la nature, comme Vanini le comprit parfaitement, et que, dans le cadre nouveau du mécanisme, la préservation de la possibilité des miracles chez un Hobbes ou un Descartes est toute d'accommodation. De ce point de vue encore, Spinoza est à la fois un aboutissement et un relais... On pourrait en dire autant des aspirations républicaines et démocrates, certes minoritaires, mais bien présentes, de l'exaltation de la liberté naturelle des “sauvages”, du rejet de la censure des

d'Alexandre d'Aphrodise) et des philosophies hellénistiques, et que, sur le plan de la pensée politique, son élitisme et sa conscience historique le conduisent souvent à s'accommoder de plus ou moins bonne grâce à la domination absolutiste. Voir les justes remarques, sur ces deux points, de G. Paganini, «*Legislatores et impostores* », art. cité, p. 209, qui renvoie à l'expression d'O. Bloch, de « matérialisme d'ancien régime », frappante, mais avec laquelle on court, une fois encore, le danger de faire des athées des XVI^e et XVII^e siècle, sur le plan politique, des idéologues de l'absolutisme, ce qu'ils ne sont jamais, ou presque, sans quelques réserves essentielles. Ils étaient du reste bien placés pour savoir ce qu'impliquaient les discours officiels des monarchies absolues en matière de répression des hétérodoxies et tout particulièrement de l'athéisme.

²⁵³ *Radical Enlightenment, op. cit.*, p. 218.

livres, de tous ces thèmes libertaires qui circulent incontestablement dans les textes, même si les implications théoriques et les conséquences pratiques n'en sont que fort rarement tirées.

Considérer par exemple le procès des frères Koerbagh comme le tout premier exemple en Europe de suppression officielle d'une démarche visant à éclairer le peuple, « distincte de la suppression traditionnelle de l'hétérodoxie théologique, du blasphème, etc. »²⁵⁴, est sans doute défendable, si l'on adopte le vocabulaire des Lumières, et si l'on prend acte des aspirations philosophiques et politiques propres aux deux auteurs, mais il est aussi possible de réinsérer cet événement dans l'histoire déjà longue des persécutions d'une forme de dissidence depuis longtemps distinguée de la simple hétérodoxie religieuse.

De sorte que la remarque critique de Paganini au sujet de l'historiographie qui minimise l'apport des libertins au profit de la rupture spinoziste peut être appliquée à l'ouvrage d'Israel²⁵⁵. Sans mettre en doute la liaison étroite entre spinozisme et « *unbelief* » dans l'Europe de la fin du siècle, à mon sens suffisamment mise en évidence par Israel, on peut s'accorder avec Paganini pour remarquer que la référence spinoziste fut constamment mêlée à d'autres apports de provenance différente. Il me paraît en effet incontestable qu'« en dépit de ses racines dans la philosophie de la Renaissance, cette conception athée de la religion qui se développa entre naturalisme et théorie de l'imposture n'en finit pas moins par agir en profondeur à la base de l'incrédulité moderne »²⁵⁶. Il suffit en effet, pour s'en convaincre, de citer comme le fait Paganini le *Traité des trois imposteurs (alias Esprit de Spinoza voir infra)*, qui emprunte à pleines mains,

²⁵⁴ Voir le remarquable chapitre 10 : « Radicalism and the People : the brothers Koerbagh ».

²⁵⁵ « *Legislatores et impostores* », art. cité, p. 210. Paganini renvoie à un texte de Silvia Berti (« At the Roots of Unbelief », *Journal of the History of Ideas*, LVI (1995), p. 555-575), mais la critique peut aussi bien s'appliquer à l'ouvrage d'Israel.

²⁵⁶ *Ibid.*, p. 210

aussi bien à Bodin, Cardan, Vanini, Naudé ou à La Mothe le Vayer, qu'à Hobbes et bien sûr Spinoza.

18- Les preuves clandestines

Les études consacrées aux manuscrits clandestins, en pleine expansion depuis un quart de siècle, mettent en évidence une incontestable continuité dans la transmission des thèses et motifs les plus radicaux, de la Renaissance aux Lumières. Geneviève Artigas-Menant rappelle l'immense apport de la recherche, considérablement augmenté ces dernières années, dans le domaine de la circulation des manuscrits clandestins depuis les travaux pionniers de Lanson et Wade (1912 et 1938), qui montre de manière irréfutable le lien proprement factuel qui unit les lumières radicales à la littérature irréligieuse du siècle précédent à travers les canaux de la clandestinité²⁵⁷. C'est tout naturellement, si l'on peut dire, que viennent s'adjoindre dans les manuscrits composites de la fin du XVII^e siècles, à des éléments dérivés du *Colloquium Heptaplomeres*, de Cardan et de Naudé, passés ou non par la médiation du *Theophrastus Redivivus*, des bribes de textes de Le Vayer et de Naudé, mais aussi de Spinoza ou, dans une moindre mesure, de Hobbes²⁵⁸. Ces textes hétérogènes n'en sont pas pour

²⁵⁷ Geneviève ARTIGAS-MENANT, *Recherches sur les manuscrits philosophiques clandestins. Du secret des clandestins à la propagande voltairienne*, Paris, Honoré Champion, 2001, p. 16. Il faut signaler ici l'entreprise d'inventaire des manuscrits clandestins initié en 1988 sous la direction d'O. Bloch, à laquelle participent de nombreux chercheurs, parmi lesquels G. Artigas-Menant, M. Benitez et A. Mothu. Cette équipe publie régulièrement les résultats de ses travaux dans la *Lettre Clandestine*.

²⁵⁸ Sur la présence, restreinte, mais néanmoins importante de Hobbes dans la littérature clandestine, voir G. Paganini, *Haupttendenzen...*, in *Gründisse...*, *op. cit.* et W. Schröder (qui la fait bien apparaître, notamment dans le *De Imposturis Religionis* (voir son édition *infra*). Voir également, sur le plagiat à la fois de Spinoza et de Hobbes dans le traité de Blount sur les miracles (1683), Miguel

autant incohérents, loin de là, et leur lecture permet de prendre la plus grande distance envers les clivages catégoriels de l'histoire des idées et de la philosophie entre libertinage érudit et Lumières radicales, entre les auteurs qui intègrent l'épistémologie mécaniste et les enfants de la tradition naturaliste, entre les hétérodoxes et les athées, entre ceux qui seraient des philosophes dignes de ce nom, producteurs de « systèmes » et ceux qui ne seraient que des littérateurs anticonformistes : la plupart des producteurs de littérature philosophique clandestine de la fin du XVII^e siècle ne se reconnaîtraient guère dans ces grands clivages et ces oppositions, parce que l'essentiel pour eux et leur public était ailleurs ; dans la transmission, la reprise et la réélaboration des thèses fondamentales de l'imposture des religions, de la réduction des phénomènes réputés surnaturels aux lois de la nature et à l'artifice des hommes, de la réhabilitation des appétits naturels, etc.

Mais d'abord pourquoi le texte manuscrit ? A qui le destine-t-on ? Est-il vraiment clandestin ? Telles sont les questions de fond posées par Alain Mothu, dans le sillage des travaux récents sur la forme manuscrite à l'âge de l'imprimé en général (Roger Chartier) et sur le manuscrit clandestin en particulier (François Moreau, Miguel Benitez), qui bouscule quelques idées convenues sur un champ trop souvent mythifié par l'aura de la clandestinité²⁵⁹. Ainsi Mothu

BENITEZ, « Un altro *Esprit de Spinoza* : Charles Blount e il suo trattato sui miracoli », A. Santucci, éd., *Filosofia e cultura nel Settecento britannico*, vol. 1 : *Fonti e connessioni continentali. John Toland e il deismo*, Bologna, Il Mulino, 2000, p. 227-248. Sur le voisinage de Hobbes et de Spinoza avec le libertinage, voir Pierre-François MOREAU, « La crainte a engendré les dieux », *Libertinage et philosophie au XVII^e siècle*, n° 4, 2000 (p. 147-153), en particulier, p.150.

²⁵⁹ Alain Mothu, « Présentation » et « Le manuscrit philosophique clandestin existe-t-il ? » parties de l'article collectif A. McKenna, G. Mori et A. Mothu, « Les manuscrits philosophiques clandestins », dans J.-L. Lebrave et A. Grésillon (éd.), *Écrire aux XVII^e et XVIII^e siècles. Genèse de textes littéraires et philosophiques*, Paris : C.N.R.S. Éditions, 2000, p. 53-74.

met-il en cause le fait que le manuscrit posséderait *ipso facto* une « valeur subversive de contournement de la censure frappant l'imprimé », comme le pensaient Lanson et Wade, et rappelle qu'il est encore au XVIII^e siècle une forme de communication littéraire naturelle et enfin qu'il existe des imprimés tout aussi subversifs que les manuscrits. Il attire en outre l'attention sur l'importance de l'argument économique : le prix de revient du manuscrit peut être compétitif par rapport à celui d'un imprimé. De sorte que, comme l'a souligné François Moureau, « beaucoup de textes séditieux furent non seulement reproduits, mais aussi conçus de toutes pièces pour satisfaire à ce marché du fruit rare et défendu »²⁶⁰. La conception du plus fameux de ces textes, *l'Esprit de Spinoza* (voir *infra*), a d'ailleurs peut-être obéi à ce mobile.

Mais surtout, Mothu aperçoit dans le choix du manuscrit la marque à la fois de la culture aristocratique et de la loyauté sociale de leurs auteurs : dans leur majorité, écrit-il, ceux-ci étaient « attachés de toute évidence à la sauvegarde de l'ordre social, souhaitaient ne s'adresser qu'à une minorité éclairée et *emprunter de petits sentiers inconnus à la multitude* », comme le dit un texte de 1722²⁶¹. Notons seulement que l'on peut vouloir s'adresser à une

²⁶⁰ Art., cit. p. 63. Les études soulignent également à juste titre l'importance des collectionneurs de manuscrits et de pièces clandestines, comme le Baron Hohendorf et le Prince Eugène de Savoie qui, au tout début du XVIII^e siècle, possédait Des Perriers, Bruno, Toland, etc., voir G. Paganini, *Haupttendenzen...*, *op. cit.*, p. 144 sq.

²⁶¹ art. cit., p. 63. C'est l'ensemble de la République des lettres entre 1680 et 1730 que Roger CHARTIER considère comme une grande « scribal community », le trait commun de cette énorme production manuscrite (lettre, copies, mémoires) « à l'âge de l'imprimé réside dans la volonté de soustraire à l'accès public, donc aux risques de corruption ou de profanation, un savoir précieux, une littérature choisie, ou comme dans le cas de la communauté des lecteurs de manuscrits hétérodoxes du XVII^e siècle, des œuvres dangereuses », « Le manuscrit à l'âge de l'imprimé (XV^e-XVIII^e siècles). Lectures et réflexions », *La Lettre Clandestine*, n° 7, 1998 (p. 175-189), p. 181. Voir également dans le même numéro l'excellente contribution de Justin CHAMPION : « Le contenu intellectuel d'un texte donné n'était pas indépendant de sa forme matérielle, mais recevait implicitement une partie de son sens de la relation qui s'établissait

élite éclairée en vue de rendre possible, à long terme, des changements radicaux sur le plan social et politique, et qu'il semble bien, à suivre les analyses d'Israel, que cela était précisément le cas d'une partie importante des Lumières radicales.

Mais il n'en demeure pas moins que, selon Mothu, « on exagère peut-être quand on décèle dans ce choix un procédé de dissimulation, autrement dit quand on parle de 'clandestinité' »²⁶². Le fait est que le manuscrit suscite beaucoup moins les craintes et les poursuites des autorités. « L'imprimé jugé séditieux, plus activement recherché par la police que son équivalent manuscrit, est aussi beaucoup plus sévèrement réprimé à travers ses auteurs et imprimeurs »²⁶³. Aussi le chercheur en vient-il à se demander si « les autorités n'ont pas pu s'accommoder de cette forme de diffusion discrète des idées en la regardant avec réalisme et peut-être avec un brin de machiavélisme, comme un pis-aller susceptible de canaliser matériellement l'expression irrépressible des idées pernicieuses – soit de les détourner des presses. Que ces idées ne fussent pas livrées à un large public (et à toutes les classes de la société) était l'objectif premier, capital »²⁶⁴. De sorte qu'il faut bien admettre que « les manuscrits hétérodoxes furent moins interdits que négligés, car relevant d'une sphère non soumise aux réglementations et peu surveillée »²⁶⁵. Cela évidemment ne signifie nullement que la circulation de ces très nombreux textes n'a pas influé

quand le texte passait de son auteur au lecteur », « Publiés mais non imprimés : John Toland et la circulation des manuscrits, 1700-1722 », *op. cit.*, (p. 301-341), p. 310. Voir également le recueil *Les Formes littéraires dans les manuscrits philosophiques clandestins*, in *La Lettre clandestine*, n° 9, 2000, Antony MCKENNA, « Les genres littéraires du libertinage philosophique à l'Âge classique », p. 15-30. La question de la journée, telle que la formule de A. McKenna dans cette introduction, était la suivante : « comment les genres littéraires forment et déforment – conditionnent – l'expression de la philosophie dans les manuscrits clandestins des XVII^e et XVIII^e siècles » et plus généralement dans la littérature libertine ? *ibid.*, p. 15.

²⁶² Art. cité, p. 67.

²⁶³ Art. cité, p. 67.

²⁶⁴ Art. cité, p. 71.

²⁶⁵ Art. cité, p. 73.

considérablement sur les transformations de la culture et de la politique entre la fin du XVII^e siècle et celle du XVIII^e siècle.

On ne saurait en effet donner trop d'importance à cet essor des études sur la littérature clandestine pour l'investigation de l'irréligion et de l'athéisme au début de l'époque moderne. La grande masse des manuscrits philosophiques clandestins, comme le rappelle encore Alain Mothu, circulent entre 1690 et 1760, mais l'ensemble de notre période est concernée, et de nombreuses surprises attendent sans doute encore les chercheurs dans les fonds manuscrits des bibliothèques, surtout pour le début du XVII^e siècle, moins systématiquement étudié²⁶⁶. Comme le souligne Gianni Paganini, « le domaine encore insuffisamment exploré des manuscrits philosophiques clandestins représente une étude de cas privilégiée, puisque cette production 'occulte' s'est développée à l'abri des censures ou du contrôle idéologique de l'autorité, et a donné libre cours à des idées que la production imprimée ne pouvait que refouler, sinon travestir par le moyen d'expressions cryptées, 'doubles' au sens défini par Leo Strauss » dans son fameux essai²⁶⁷. D'ailleurs, « dans plusieurs cas, l'édition et l'étude des textes clandestins permet de sortir de cette situation vaguement straussienne qui avait forcé les historiens de l'athéisme, jusqu'à une date récente, à lire *between the lines* les documents du XVII^e siècle [...] pour détecter l'existence de vrais athées »²⁶⁸. Aussi, la disponibilité de textes comme

²⁶⁶ Sur les manuscrits clandestins de la fin du XVII^e siècle et leurs liens étroits avec le développement de la littérature clandestine au siècle suivant, voir Paganini, *Haupttendenzen*, *op. cit.*, notamment sur le manuscrit des *Doutes sur la Religion...* saisi en 1698, p. 148, *sq.* (ce texte de Bonaventure de Fourcroy sera prochainement publié par M. Benitez aux éditions Champion) Voir aussi, Miguel BENITEZ, *La face cachée des Lumières*, Paris, Universitas, 1996.

²⁶⁷ Gianni PAGANINI, « *La Promenade du sceptique...* », art. cit., p. 23. Sur l'analyse straussienne de l'art d'écrire, voir *supra*.

²⁶⁸ « *Legislatores et impostores...* », art. cité, p. 218. Paganini renvoie ici à l'article David WOOTTON, « *New Histories of Atheism* », in *Atheism from*

le *Theophrastus redivivus* permet-elle désormais d'écrire cette « nouvelle histoire de l'athéisme » à l'époque moderne, que l'auteur appelle de ses vœux²⁶⁹.

Dans le même article, Paganini insiste sur le rôle archétypique que le *Theophrastus* a pu jouer dans le grand courant de pensée clandestine qui va devenir au XVIII^e siècle un genre à part entière : il le cite comme étant, pour son époque « le témoignage le plus important par la taille, le plus autorisé par l'usage des sources et des arguments philosophiques raffinés, le plus radical par les contenus ouvertement athéistes et naturalistes »²⁷⁰. Le *Theophrastus* montre comment la circulation manuscrite pouvait constituer une alternative à l'expression chiffrée des libertins²⁷¹, tout en offrant la meilleure preuve de l'existence des procédés de lecture entre les lignes, que l'auteur anonyme pratique abondamment dans son interprétation des philosophies anciennes et

Reformation to the Enlightenment, ed. by Michael Hunter and David Wootton, Clarendon Press, Oxford 1992, p. 14-53.

²⁶⁹ *Ibid.* Voir *supra*.

²⁷⁰ art. cité, p. 124.

²⁷¹ A moins d'adopter « la méthode straussienne à l'envers », comme l'écrit G. Paganini, au sujet de la lecture du *Theophrastus* par Hélène Ostrowiecki, comme un ouvrage dont le sens est à chercher par delà (et en parti contre) les positions athéistes qu'il présente : *Érudition et combat anti-religieux au XVII^e siècle. Le cas du Theophrastus Redivivus*, Thèse de l'Université Paris X-Nanterre, 1995. Voir plus récemment, du même auteur, « Entre nature stoïque et nature sceptique : la place des passions dans le *Theophrastus redivivus*, *Libertinage et Philosophie au XVII^e siècle*, n° 4, 2000, p. 175-182. Le *Theophrastus* y est appréhendé, ni plus ni moins, « comme une somme érudite rassemblant les thèses les plus couramment soutenues en matière de religion ». Voir *supra* la remarque de Paganini, in « *Legislatores et impostores...* », art. cité. ainsi que les articles de Marcelino RODRIGUEZ DONIS, « El ateísmo en el *Theophrastus redivivus* », *Themata. Revista de filosofía*, n° 21, 1999, p. 243-261 et « Nature, plaisir et mort dans le *Theophrastus redivivus* », dans J. Salem (éd.), *L'Atomisme aux XVI^e et XVII^e siècles*, Paris, Publications de la Sorbonne, 1999, p. 73-97.

modernes, puisant abondamment dans Cardan, Pomponazzi, Vanini... mais également dans l'*Heptaplomeres*, lui aussi lu entre les lignes²⁷².

Parmi les nombreuses études dans ce domaine, il faut signaler les travaux d'édition et de commentaire de très grande qualité dont bénéficient désormais les deux versions du *Traité des trois imposteurs*, qui commencent à circuler toutes deux, semble-t-il, avant la fin du XVII^e siècle.

L'existence même du *Traité des trois imposteurs* (ou *L'Esprit de Spinoza*) à la fin du siècle, « best seller », « roi » des manuscrits clandestins, comme le dit Mothu, suffit à détruire la thèse de Pintard, selon laquelle le libertinage, irréductiblement tourné vers la Renaissance, serait mis en échec par l'avènement de la science moderne. Or, comme le montre Françoise Charles-Daubert dans sa très remarquable édition²⁷³, l'*Esprit de Spinoza*, qui joue un si grand rôle dans la propagation des Lumières radicales, est un traité libertin, par ses sources et son esprit, et il est à peu près indiscutable, ne serait-ce que par la longue période de presque un siècle où il ne cesse d'être remanié, qu'il atteste d'une continuité forte entre libertinage et Lumières radicales à travers les importantes

²⁷² Concernant le *Colloquium Heptaplomeres*, voir la mise en cause de l'attribution du *Colloquium* à Bodin par Karl FALTENBACHER, « Problématique d'un texte du XVII^e siècle : le *Colloquium heptaplomeres* », *M.S.H Informations*, n° 74 (hiver 1997-1998), p. 25-28 (le *Colloquium* serait un écrit du XVII^e siècle, produit dans les milieux du « libertinage érudit ») et, l'ouvrage collectif récemment publié sous la responsabilité du même chercheur : *Magie, Religion und Wissenschaften im Colloquium Heptaplomeres*, Darmstadt, 2002. K. Faltenbacher présente une histoire de la réception du texte, un état de la recherche sur la question de l'attribution et un recensement des copies du manuscrit. Son travail est accompagné d'un ensemble d'articles dont certains accréditent la thèse d'une datation tardive (et donc d'une non-attribution à Bodin), alors que d'autres se montrent plus circonspects, au moins sur la datation. Voir également Jaime de SALAS, « The Problem of Atheism in Bodin's *Colloquium Heptaplomeres* », in *Atheismus im Mittelalter*, op. cit., p. 355-366.

²⁷³ *Le Traité des trois imposteurs et L'Esprit de Spinoza. Philosophie clandestine entre 1678 et 1768*. Textes présentés et édités par Françoise Charles-Daubert, Oxford, Voltaire Foundation, 1999.

modifications des modes d'expression et des contenus²⁷⁴. Charles-Daubert fait la longue et complexe histoire du motif et de la « légende » du traité – sans doute la plus complète à ce jour –, depuis son imputation à Frédéric II par le pape Grégoire IX, jusqu'à l'interminable liste des modernes auxquels il fut attribué (Charron, Ochino, Muret, Campanella, Muret...) et la forte mise en doute de son existence par des érudits comme Magliabechi et plus tard La Monnoye. L'auteure fait aussi l'histoire non moins complexe des études sur l'existence putative, puis attestée du traité²⁷⁵. Élaboré en Hollande, elle l'attribue au médecin rouennais réfugié Jean Maximilien Lucas entre 1678-1688. Mais, comme le fait remarquer Gianni Paganini, les discussions sur l'attribution et la datation du texte sont loin d'être closes²⁷⁶. *L'Esprit de Spinoza* commence à circuler dans la dernière décennie du siècle et connaît d'importantes modifications jusqu'en 1768. Charles-Daubert, qui a étudié plus de soixante-dix manuscrits, insiste justement sur la longévité et l'importance de la diffusion de ce texte clandestin, fameux entre les plus fameux.

L'autre traité des trois imposteurs, le *De imposturis religionum*, est aussi remarquablement édité par Winfried Schröder, accompagné de la traduction allemande de Johan Christian Edelmanns (1761) et d'une documentation importante²⁷⁷. À propos de son attribution et à la datation, Schröder revient

²⁷⁴ Voir le compte rendu d'A. Mothu, *La Lettre Clandestine* n° 8, p. 259-261. Israël, qui insiste sur la cohérence de l'ouvrage, malgré le collage dont il est composé, et qui doit bien constater la présence de Hobbes, Charron et Naudé, refuse de reconnaître cette continuité, en accord avec sa thèse, *Op. cit.*, p. 693-700.

²⁷⁵ L'historienne établit et distingue ensuite différentes familles de textes, décrit une série de manuscrits et présente enfin l'édition intégrale de quatre d'entre eux. L'ensemble est suivi d'une bibliographie tout à fait considérable.

²⁷⁶ *Haupttendenzen, ..., in Grundriss..., op. cit.*, § 8, qui porte justement le titre de « Spinozisme et libertinisme : *L'Esprit de Spinoza* ».

²⁷⁷ [Johann Joachim MÜLLER] *De imposturis religionum (De tribus impostoribus). Von den Betrügereyen der Religionen. Dokumente*, kritisch herausgegeben und kommentiert von Winfried Schröder, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1999. Voir également l'article de Schröder : «

principalement, mais avec une argumentation très serrée, à ce qu'avait déjà établi Jacob Presser en 1926, mais qui avait été étrangement négligé par ses successeurs : le juriste Johann Joachim Müller a composé le texte vers 1688 pour satisfaire la curiosité de son professeur, J. Fr. Meyer. Il faut également signaler sur ce texte la mise au point de Sergio Landucci, qui distingue pour sa part deux parties hétérogènes du texte : le *De imposturis religionum breve compendium* et une autre auquel il donne le nom de l'*incipit* « *Ut constet* », tout pétri de juridisme, et que l'on sait être de la main du juriste Johann Joachim Müller²⁷⁸. La première par contre est différente, même si la copie originale montre des interventions directes de l'auteur du *ut constet*. Landucci rétablit le texte original et montre tout ce qu'il doit à l'œuvre du grand père de Johann Joachim, Johan Müller (*Atheismus devictus...* 1672) : une fois de plus, une œuvre réfutative aura servi de magasin pour une démarche inverse et l'auteur fait l'hypothèse raisonnable d'une œuvre de jeunesse de Johan Joachim, reprise en 1688. Quant à l'interprétation du texte, menée à partir d'une analyse minutieuse, Landucci préfère parler de « quasi athéisme » plutôt que de déisme, à la différence de tous les commentateurs (mis à part Schröder, qui remarque bien que l'invocation d'une *religio naturalis* reste dans le texte purement hypothétique). Il souligne également que l'une de ses plus grandes particularités doctrinales est de ne pas mettre en avant l'utilité sociale de la religion, mais

Le *De tribus impostoribus (De imposturis religionum)*. Sa date et son auteur », *La Lettre clandestine*, n° 7, 1998, p. 15-38. On trouve une version française du texte (mais traduite de l'Allemand de Presser et fort peu exacte) in *L'Art de ne croire en rien*, suivi de *Livre des trois imposteurs*, édition établie et préfacée par Raoul Vaneigem, Paris, Rivages, 2002.

²⁷⁸ Sergio LANDUCCI, « Il punto sul *De tribus impostoribus* », *Rivista storica italiana*, CXII, 2000, n° 3, p. 1036-1071.

seulement les avantages personnels que prêtres et des gouvernants retirent de l'institution religieuse²⁷⁹.

19- Politiques du libertinage

La littérature clandestine atteste ainsi de la profondeur des « effets » que les considérations philosophiques les plus osées et les plus novatrices du siècle en matière de religion, de morale et de politique ont pu avoir dans la culture des élites de la fin du XVII^e siècle, où commencent à s'affirmer des implications pratiques jusque là inédites, dans le prolongement à la fois de la tradition pessimiste portée à son paroxysme par le *Theophrastus* et, en un tout autre sens, du bouleversement spinoziste. Car les nécessaires et bons effets de l'*imperium* absolu et de la sujétion des peuples par les fables de la religion sont de moins en moins reconnus, alors même que ces textes puisent dans les sources libertines où la religion est considérée comme l'instrument de la paix civile, en même temps que des meilleurs « coups d'État »²⁸⁰ : « si le peuple pouvait comprendre en quel abîme l'ignorance le jette, il secouerait bientôt le joug de ses indignes conducteurs », lit-on dans *L'Esprit de Spinoza*. De telles formules connaîtront tout l'avenir que l'on sait au siècle des Lumières, et il convient ici de rappeler qu'elles reflètent bien l'essor, dès les années 1650, dans le sillage de Spinoza et de ses amis, de ce que Jonathan Israel nomme les Lumières radicales (voir *supra*), qui développent une critique de fond – sur de nouvelles bases anthropologiques –, de la monarchie absolue et font entendre clairement l'aspiration à des transformations politiques et économiques substantielles de

²⁷⁹ Si les considérations de datation et d'attribution sont très probantes, l'enseignement général, est grosso modo celui de Schröder : il n'y aurait pas d'athéisme proprement dit avant le *Theophrastus redivivus*.

²⁸⁰ *L'Esprit de Spinoza* emprunte aux *Considérations politiques sur les coups d'État* de Gabriel Naudé, comme le fait remarquer Lorenzo Bianchi.

l'ensemble de la société. Israel évoque les vues démocratiques et égalitaristes de Van den Enden, le maître de latin de Spinoza, reprises à des degrés divers par des personnalités telles que Knutzen, Lahontan, Radicati, etc.²⁸¹ Ceux-ci sont aussi de farouches partisans de « la liberté de pensée, d'expression, et de presse », et il convient de bien souligner que de telles revendications sont le fait des seuls radicaux, les modérés réagissant plus ou moins violemment à ces positions, et les rejetant comme destructrices de l'ordre religieux, politique et moral. Israel rappelle que pour la plupart « des savants et des professeurs de cette époque, il ne fallait pas seulement maintenir, mais renforcer et moderniser une censure rigoureuse, parce que la croyance en un Dieu providentiel apparaissait comme une force indispensable reliant et unifiant la société, de sorte qu'il fallait à toute force supprimer les idées 'athéistes' »²⁸². La tolérance d'un Locke, par exemple, se limite à la liberté de culte, des discussions théologiques et des discussions philosophiques, à la condition expresse que celles-ci n'entrent pas dans les voies de l'impiété et de l'athéisme. Par contre « la tolérance » de Spinoza (et de Van den Enden), qui sera ensuite embrassée par Walten, Leenhof, Wyermars, Toland, Collins, d'Argens et Mandeville, est essentiellement philosophique, républicaine et explicitement anti-théologique²⁸³. De la même façon, Israel insiste sur tout ce qui sépare le combat mené par les Lumières radicales de la pensée politique de Hobbes, dont le concept de souveraineté implique le rejet de toute légitimité d'une expression *publique* de la dissidence

²⁸¹ Sur la figure fascinante de Van den Enden, fort peu connue en France où cet homme a pourtant été supplicié pour avoir cherché à mettre en pratique ses idées de réforme politique radicale, J. Israel, *Op. cit.*, chap. 9, *Van den Enden : Philosophy, Democracy and Egalitarianism*. Sur les autres personnages cités ici, on se reportera à l'index et à la bibliographie proposée dans le même ouvrage d'Israel.

²⁸² *Op. cit.*, p. 117.

²⁸³ *Op. cit.*, p. 265.

religieuse (ou irréligieuse) et politique, et donc *a fortiori* exclut la liberté de publication²⁸⁴.

La généalogie proposée par Israel privilégie ce que l'on pourrait appeler la matrice du républicanisme hollandais, mais on doit aussi tenir compte pour la circulation ouverte ou couverte des idées républicaines, d'autres foyers, comme l'Angleterre²⁸⁵ ou Venise. La Sérénissime surtout offre un laboratoire de réflexion et de propagande bien avant la naissance putative des Lumières radicales, et propose à travers les productions clandestines de l'académie des *Incogniti* des vues extrêmement audacieuses sur la tolérance et la libre

²⁸⁴ Voir cependant l'article de Justin CHAMPION, qui rapproche Locke de Hobbes sur la base d'une hostilité farouche au cléricalisme, et propose une interprétation intéressante de la fameuse exclusion d'une politique de tolérance à l'égard des athées, strictement définis comme ceux-là seuls qui nient l'existence de Dieu : « 'Le culte privé est libre quand il est rendu dans le secret' : Hobbes, Locke et les limites de la tolérance, l'athéisme et l'hétérodoxie », in Y.-Ch. Zarka, F. Lessay, J. Rogers, *Les Fondements philosophiques de la tolérance*, tom. I, études, Paris, PUF, 2002, p. 221-253. Pour une interprétation différente, qui fait dépendre la conception lockienne de la tolérance (foncièrement positive selon l'auteur), d'une position théologique de type arminien, voir Franck Lessay, « Hobbes/Locke : dalla tolleranza negativa alla tolleranza positiva », in Vittorio Dini (éd.), *Tolleranza e libertà*, Milano, Elèuthera, 2001, p. 67-86.

²⁸⁵ Sur la liaison entre libre pensée et républicanisme dans l'Angleterre de l'extrême fin du XVII^e et du XVIII^e siècle, voir Justin CHAMPION « *The Men of Matter : Spirits, matter and the politic of priestcraft, 1701-1709* », in *Scepticisme, clandestinité et libre pensée...Op. cit.*, p. 115-150 et, sur le « républicanisme » de Toland, la contribution d'Alfredo SABETTI, « John Toland e la critica della terra », in A. Santucci (éd.), *Filosofia e cultura nel Settecento Britannico*, t. I, *op. cit.*, p. 271-293, ainsi que, dans le même recueil, celles de Giancarlo CARABELLI, « John Toland e l'Ercole Gallico » (p. 317-342), de Pierre LURBE, « Individuo e società in John Toland » (p. 371-389) et de Paola ZANARDI, « Molesworth, Toland e Shaftesbury : Republicanesimo, religione, propaganda » (p. 391-414). Voir également G. TARANTINO, *Martin Clifford, 1624-1677. Deismo e tolleranza nell'Inghilterra della Restaurazione*, Firenze, Leo O. Olschki, 2000 (contient l'édition en anglais du *Treatise of Human Reason* de Clifford).

expression, qui connaîtront une circulation européenne (*Courrier dévalisé, Divorce céleste, Âme de Ferrante, etc.*)²⁸⁶.

Il peut être utile d'appuyer une réflexion sur l'apport du libertinage à la réflexion politique, en partant ainsi de l'une de ses issues majeures, qui constitue indiscutablement un ferment essentiel dans les bouleversements théoriques et pratiques de la fin du XVIII^e siècle et au-delà. Il faut cependant se garder de toute projection rétrospective, et il est important de souligner ce que l'on pourrait appeler l'alliance objective de certains des auteurs parmi les plus représentatifs du libertinage « érudit » avec l'absolutisme. Mais encore faut-il bien apercevoir toute l'ambiguïté de cette alliance, qui promeut certes la souveraineté absolue et la raison d'État, mais sur des bases anthropologiques et philosophiques incompatibles avec les idéologies officielles des souverains chrétiens d'Europe, ce qui explique largement l'autocensure ou censure préventives dont leurs publications font l'objet.

Gabriel Naudé et ses *Considérations politiques sur les coups d'État* (dont il est urgent de proposer une nouvelle édition²⁸⁷), est l'exemple paradigmatique de cette alliance, finalement avortée. Ainsi faut-il certainement dire, comme Simone Mazaauric, que l'entreprise intellectuelle de Naudé est commandée par « le projet politique de la raison d'État », et l'on peut sans doute y déceler une « volonté politique de participer à la construction de l'État moderne »²⁸⁸. Mais

²⁸⁶ On peut en avoir une idée dans l'ouvrage de Maiolino BISACCIONI, *Historia delle Guerre Civili di Napoli* (1652), éd. M. Miato, Firenze, Centro Editoriale Toscano, 1998. Bisaccioni, membre de l'académie des *Incogniti*, y traite, sous l'angle du républicanisme vénitien, de la révolte napolitaine de Masaniello.

²⁸⁷ Les deux éditions de François Charles-Daubert (éd. de Rome, 1639), Hildesheim, Olms, 1993 et le Louis Marin (éd. de Paris, 1667), sont en effets devenus très difficiles à trouver.

²⁸⁸ Simone MAZAURIC, « De la fable à la mystification politique : Naudé et l'autre regard sur l'histoire », *Corpus*, n° 35, 1999 (p. 73-88) p. 74 et 88. Tout le numéro est consacré à *Gabriel Naudé : La politique et les mythes de l'histoire de France*, en marge de la publication de l'*Addition à l'histoire de Louys XI*, texte revu par Yves-Charles Zarka et Robert Damien, Paris, Fayard, 1999 (voir le

l'on doit alors insister, d'une part sur ce que vise cette rationalisation au-delà de la monarchie absolue, comme le fait Robert Damien dans ses travaux²⁸⁹ (et dont témoigne la persistance de Naudé dans l'imaginaire de la raison d'État), et d'autre part sur ce qui la fragilise d'emblée et donne toute sa force et sa portée

compte rendu de Sophie Gouverneur in *Revue de Synthèse*, 122, n° 2-4, 2001, p. 661). D'où une série d'articles consacrés à l'histoire (S. Mazauric prête à Naudé la « volonté théorique de constituer l'histoire en tant que discipline rigoureusement constituée », p. 88) et au rapport de l'histoire avec la politique. Yves-Charles ZARKA montre non seulement que l'historiographie de Naudé est entièrement profane, mais aussi qu'elle s'emploie à « mettre en évidence la source profane de tout ce que nous tenons pour sacré » : « L'idée d'une historiographie critique chez Gabriel Naudé », *Ibid.*, (p. 11-24) p. 17. Lorenzo BIANCHI met en évidence, dans l'*Addition*, l'union de l'histoire, de l'érudition et de la politique à travers une conception associant Machiavel et le stoïcisme de Polybe (conception circulaire de l'histoire) et exploitant la notion de prudence, telle que Lipse et Charron à sa suite l'ont réélaborée : « Politique, histoire et recommencement des lettres dans l'*Addition à l'histoire de Louis XI* de Gabriel Naudé », *ibid.*, p. 89-116 (voir également, *Idem*, « Érudition, critique et histoire chez Gabriel Naudé », in *Philologie und Erkenntnis. Beiträge zu Begriff und Problem frühneuzeitlicher "Philologie"*, hersg. von R. Häfner, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 2001, p. 35-55). Le même auteur étudie ailleurs le thème prudentiel de « l'ordre » dans les *Considérations politiques*. Selon lui, la prudence naudéenne est privée de toute instance éthique (ce qui me semble discutable : il y a une éthique prudentielle naudéenne, que Sophie Gouverneur se propose de mettre en évidence dans une thèse qui sera soutenue prochainement) et elle n'est réactivée que dans l'optique de la pratique politique : « Tra Rinascimento e barocco : forza e dissimulazione nelle *Considérations politiques* di G. Naudé », *Studi Filosofici*, XXI, 1998, p. 129-151. Du même auteur, voir l'intéressant article sur la critique libertine de ce que l'histoire propose comme héroïsme, habituellement dans la rencontre du politique et du religieux (démolition des mythes nationaux), du point de vue d'une vision machiavélienne de la politique et de l'histoire (Naudé) ou de celui d'une vision sceptique (Le Vayer). Par contre, les libertins valorisent un héroïsme privé, éprouvé dans la dissociation et l'écart (celui par exemple de l'historien non corrompu par les passions ou celui du sage du *Theophrastus* qui refuse le monde extérieur pour se consacrer à une solitude héroïque) : « Il tema dell'eroe nei libertini francesi tra Naudé e La Mothe le Vayer », *Studi Filosofici*, XXII (1999) [mai 2000], p. 99-123.

²⁸⁹ Dans son ouvrage sur les coups d'État, selon Robert DAMIEN, Naudé s'emploie à « exposer publiquement une technologie scientifique de la

critique à la démarche : la mise à nu du fond de ruse et de violence du pouvoir d'État, qu'un texte comme *l'Esprit de Spinoza* n'aura aucun mal à s'approprier pour dénoncer une réalité que Naudé jugeait indépassable, et dont il entendait décrire et prescrire les règles. De la même façon, les auteurs qui, par le biais du scepticisme, produisent une critique acerbe de la monarchie absolue en particulier et de la politique comme science de tromper les hommes en général (on songe ainsi à Le Vayer, à la fois au plus proche et au plus loin de son ami Naudé, et de manière très explicite et très violente à l'auteur anonyme du *Theophrastus*)²⁹⁰, sans croire toutefois à la possibilité d'une réforme positive, au moins pour un avenir proche, seront lus et médités en un sens résolument réformiste, sinon même pré-révolutionnaire, dès la fin du siècle.

Cet avenir de la pensée politique libertine peut d'ailleurs être mis en évidence par un autre biais, qui fait l'objet aujourd'hui de nombreuses études : celui de la scission du public et du privé, théorisée, pratiquée et à la fois transgressée par les libertins. On peut lire, dans cette « irrésistible ascension du privé », comme dit Domenico Taranto, un échec de l'intellectuel consécutif aux guerres de religion et à l'appropriation exclusive du pouvoir par le souverain, mais aussi, historiquement, la création des conditions de possibilité d'une émergence, à partir des opinions privées, d'un espace de discussion publique²⁹¹.

pratique politique » : « Des mythes fondateurs de la raison politique : Gabriel Naudé ou les bénéfices de l'imposture », *Corpus*, n° 35, 1999 (p. 51-72), p. 60.

²⁹⁰ Voir également SAINT-REAL, *De l'usage de l'histoire* (1671), texte présenté par René Démoris et Christian Meurillon, Gerl 17/18, Paris, 2000. R. Démoris insiste sur le caractère corrosif de cette nouvelle lecture de l'histoire : « Chez Saint-Réal, le lecteur découvre que grands et rois en leur personne propre, ne sont que des hommes comme lui. Leur maintien au centre de l'histoire est moyen de discerner le caractère mystifiant de leur grandeur », « Saint-Réal et l'histoire, ou l'envers de la médaille », *ibid.*, p. 67. Les deux éditeurs s'accordent dans la rétorsion libertine de la critique janséniste à laquelle se livre ainsi Saint-Réal : « Dans cette anthropologie sans Christ ni péché, il n'y a pas de place pour la grâce », Ch. Meurillon, « Saint-Réal et Pascal », *ibid.*, p. 86.

²⁹¹ « Dans le privé, il y a donc un sens de repli et de défaite, le retour dans sa propre maison après avoir expérimenté l'impossibilité de faire du monde sa

Hélène Merlin fait remarquer que les auteurs désignés par les dévots comme « libertins » sont en fait ceux qui théorisent et mettent en pratique la séparation drastique du public et du privé : « Partout, dissimulée, ou exhibée avec éclat, se fait sentir ou pressentir la présence de ce particulier dont les dévots ne peuvent plus que vouloir refouler la pression, l'exigence, l'intérêt – ou révéler la menace, publier les maximes libertines »²⁹². Ainsi, le conflit qui oppose les libertins aux dévots dépasse-t-il nécessairement le seul soutien idéologique et théorique à l'imposition d'une souveraineté politique absolue affranchie de toute sujétion religieuse : il y va en même temps, et d'abord, de la revendication publique du

propre maison », mais aussi lieu « de la vérité face aux apparences du public et de ses mythes », et de la critique des idéologies : Domenico TARANTO, « La métamorphose du privé. Réflexions sur l'histoire de la catégorie et sur son usage par Le Vayer », *Libertinage et philosophie au XVII^e siècle* n° 3 (p. 44-66) p. 65. L'ensemble du numéro est consacré au thème : « Le Public et le Privé » (compte rendu in *Nouvelles de la République des Lettres*, 2000, n° 1). Voir en particulier Emmanuel BURY, « Espaces publics, espaces privés : les lieux du débat d'idées au XVII^e siècle », *ibid.*, p. 89-107 : comme Guez Balzac étudié par H. Merlin, Le Vayer explore un espace intermédiaire entre le public et la société, quand il projette dans ses *Dialogues à l'imitation des Anciens* un « entre-deux, où l'on puisse débattre, sans pour autant tomber sous la lumière du public », p. 92. D'où le paradoxe lourd de conséquences possibles, d'un « retrait affirmé de l'espace public, mais néanmoins affiché » : « publication paradoxale de l'entretien secret par le biais du livre », p. 104 et 105.

²⁹² « La publication du particulier dans les *Lettres* de Guez de Balzac », *Libertinage et philosophie au XVII^e siècle*, n° 3, 1999, p. 85. L'auteure prend l'exemple de Balzac, qui commet la faute impardonnable aux yeux de ses détracteurs, de conférer au moi - le moi particulier hérité de Montaigne -, par l'éloquence, une scandaleuse dignité publique (voir citation *infra*, dans le corps du texte), de sorte qu'il brouille la partition du public et du privé, qui est pourtant le préalable de sa démarche. *Ibid.*, p. 81. L'attention à ces effets de brouillage et à ces contradictions, dans la pratique de ce qui est bien d'abord une fiction théorique, sont d'une grande importance pour comprendre les enjeux politiques à long termes, par-delà les convictions des acteurs, du repli (publié) sur le privé. Voir aussi, de la même auteure, « Curiosité et espace particulier au XVII^e siècle », *Curiosité et Libido sciendi de la Renaissance aux Lumières*, textes réunis par Nicole Jacques-Chaquin et Sophie Houdard, Paris, ENS, éditions, 1998, volume I, p. 109-136, en particulier p. 126-128 : « Curiosité et libertinage ».

particulier, d'une irrésistible montée en puissance du privé, qui s'avère d'emblée, sur de nombreux points, en porte-à-faux, sinon en contradiction, avec les exigences de l'absolutisme.

C'est ce que me semblent montrer les travaux d'Hélène Merlin pour la culture française, alors même qu'ils me paraissent minimiser parfois la portée critique du libertinage, du fait de la focalisation de l'analyse sur ce qui serait l'institutionnalisation d'un réel espace de liberté (« d'immunité ») pour les belles-lettres en régime absolutiste²⁹³. Selon cette auteure, entre le procès décisif de Théophile de Viau et la querelle, à peine postérieure, des *Lettres* de Guez de Balzac, on assisterait à une translation des « choses » vers les « mots », « décisive pour saisir la nature de la future institution académique qui n'aura, contrairement au Parlement, qu'à instruire des affaires de 'mots' »²⁹⁴. Au procès de 1624, on traquait la « chose » Théophile²⁹⁵ ; alors que dans les *Lettres* est dénoncé comme « libertinage » « un décrochement assumé entre les 'mots' et les 'choses' », une recherche vaine d'élégance stylistique sur des matières

²⁹³ Hélène MERLIN-KAJMAN, *L'Excentricité académique. Littérature, institution, société*, Paris, Les Belles Lettres, 2001.

²⁹⁴ *Op. Cit.*, p. 119. Je laisse ici de côté la question centrale dans l'ouvrage d'H. Merlin, qui est de savoir si l'institution de l'Académie Française répond effectivement à cette demande de liberté, déclinée « selon plusieurs modèles discordants », enveloppés par leurs adversaires sous le nom de « libertinage », demande « d'immunité » pour l'activité lettrée qu'apporterait l'institution académique. Je remarquerai seulement ici qu'aucune immunité n'est assurée au libertinage décliné selon ses modalités radicales : impiété, mise en cause de la légitimité des pouvoirs politiques et religieux, contestation des mœurs chrétiennes, etc., de sorte que le libertin est contraint à la dissimulation la plus stricte, ou bien doit bénéficier de puissantes protections nobiliaires, sinon il connaît le sort de Théophile le Jeune (Claude Le Petit), brûlé en place de grève en 1662 (voir M. Jeanneret, *Éros rebelle, op. cit.*, chap. 8), un auteur dont l'académie ne semble guère s'être soucié.

²⁹⁵ La situation de Théophile banni, dans la *Première journée*, est analysée comme n'ouvrant sur « aucun espace particulier » : « Théophile ne se pense ni comme un particulier membre naturel du public, ni comme un particulier qui doit tourner toute son attention à cultiver son propre moi contre les illusions du public », *Op. cit.*, p. 87.

« frivoles, badines et ridicules », comme le dit le Père Goulu²⁹⁶. Mais il est à noter que cette frivolité même, qui compromet des personnages publics (prélats, hommes d'État), apparaît comme la preuve du relâchement moral le plus grand et de la licence politique de Balzac. Merlin remarque elle-même dans un autre ouvrage, que « Goulu combat le libertinage de mœurs et le libertinage politique de Balzac »²⁹⁷ et que la liberté qu'il reproche à l'épistolier (et qu'il désigne à la justice du Parlement) n'est pas « une simple liberté de plume, mais aussi et surtout une liberté de mœurs »²⁹⁸.

Merlin montre cependant fort bien, à propos des accusations de « libertinage » à l'encontre de Théophile, de Guez de Balzac et du Corneille du *Cid* que « c'est d'abord l'usage, libre, des mots, l'investissement sur les mots, qui est perçu comme libertin »²⁹⁹ et comment cet usage libéré des mots se fait au profit de l'affirmation du particulier souverain, du moi, d'un moi « absolu », au sens de son entière déliaison, ontologique et éthique, d'avec le corps politique. Ce que les ennemis de Balzac comme Goulu trouvent scandaleux, c'est que l'épistolier « propulse le *moi* lui-même, le *moi* tout nu, à la hauteur d'une dignité publique »³⁰⁰. Ce qui est « parfaitement libertin », chez Corneille c'est « l'être solipsiste qui fait de son *moi* à la fois son propre sujet et son propre souverain »³⁰¹. La pratique libertine des mots, qui trouve son expression dans le purisme et promeut le moi absolu, dégagé des passions politiques, contre lequel réagissent les dévots nostalgiques d'une éloquence des choses et d'une unité organique des citoyens et de l'État chrétien, est de ce point de vue foncièrement

²⁹⁶ *Ibid.*

²⁹⁷ Hélène MERLIN-KAJMAN, *L'Absolutisme dans les lettres et la théorie des deux corps. Passions et politique*, Paris, Honoré Champion, 2000, chap. 9, § 1.

²⁹⁸ Hélène MERLIN-KAJMAN, « La publication du particulier dans les *Lettres* de Guez de Balzac », art. cité, p. 79.

²⁹⁹ *L'Excentricité académique. Op. cit.*, p. 70

³⁰⁰ *L'Excentricité académique. Op. cit.*, p. 81.

en phase avec l'absolutisme politique : en effet, « la solution absolutiste vise à dépassionner la sphère politique en l'articulant à une logique de l'intérêt, renvoyant l'usage des passions à la liberté étroitement circonscrite des particuliers : en ce sens, l'absolutisme favorise le “libertinage” »³⁰². Car dans l'absolutisme, le souverain règne absolument, il est la seule source de la loi et les particuliers n'ont aucun droit de regard sur la sphère de l'État ; « en revanche [...] leur salut, leur conscience, leurs mœurs, leur appartiennent. Un espace particulier libre, c'est-à-dire décroché de tout bien public (et, en tant que tel, aux yeux d'un « dévot » comme Goulu, libertin), se détache du corps politique »³⁰³. Globalement, ce jugement est sans doute exact, mais sur un point décisif, contestable : à savoir que cet espace libéré comprendrait les « mœurs », car la réglementation des mœurs continue de relever du souverain, et il se trouve que le libertin – celui qui est désigné comme tel pour ce qu'il dit et pour ce qu'il fait (et bien sûr pour ce qu'il dit faire, et pour ce qu'il fait en le disant) – est réputé transgresser ces règles, en donnant un statut public à son moi, et en le faisant apparaître comme en rupture avec les lois et les règles communes (religieuses, morales, etc.), auxquelles il ne se plie qu'en apparence, laissant entendre ses écarts de conduite privés ou en faisant étalage. C'est, me semble-t-il, ce que montre Merlin à travers une très fine analyse de la « complaisante déclaration d'impiété » que Balzac adresse à l'évêque d'Ayre : « Balzac avoue publiquement, et sous l'aveu d'un évêque, une impiété intérieure et des activités particulières répréhensibles » ; sa lettre « publie [...] du particulier en tant qu'il ne coïncide pas harmonieusement avec le public ; mais elle le publie dans une

³⁰¹ *L'Absolutisme dans les lettres, op. cit.*, chap. VII, § 3. Mais voir l'ensemble de ce chapitre intitulé « Corneille libertin » sur les « héros » libertins bien différents que sont le Tirsis de *Mélie* et l'Alidor de *la Place Royale*.

³⁰² *L'absolutisme dans les lettres, op. cit.*, chap. 2, § 2.

³⁰³ « La publication du particulier dans les Lettres de Guez de Balzac », art. cité, p. 76.

forme fictivement respectueuse de l'institution publique »³⁰⁴. La démarche du libertin apparaît très bien ici, dans l'exploitation transgressive de la scission entre public et privé ; un privé impie et immoral (au regard des bonnes mœurs publiques) s'exhibe autant qu'il le peut en public, cherchant jusqu'où il peut aller « trop loin », pour reprendre une formule de François Lecerle (voir *infra*). Ce faisant, son usage des mots, qu'il soit puriste ou non (car, au moins à l'époque de Balzac, une bonne partie de la culture libertine est antipuriste, au nom de l'impératif de « naïveté », comme on l'a vu), ne va jamais sans les choses, au double sens où son discours même est action et où cette action discursive est inséparable de convictions intellectuelles, parfois extrêmement difficiles à démêler (chez Balzac par exemple qui s'ingénie à brouiller les pistes), mais qui sont bien incompatibles, quant au fond, avec l'idéologie publiquement défendable, l'idéologie présentable de l'absolutisme politique.

Certains interprètes insistent – et en partie à juste titre – sur les difficultés et les apories des libertins « érudits » en matière de politique. Charles-Daubert écrit que ce statut problématique réside dans le fait que cette pensée serait d'une part « objectivement révolutionnaire » (en ce qu'elle dénonce les rouages du pouvoir et montre la vanité des fondements théologiques de la légitimité du prince), et, d'autre part refuserait massivement de l'être « dans la pratique », par réalisme politique et souci de conservation du corps politique toujours menacé par la dissolution ; la révolte du peuple ignorant ne pouvant qu'entraîner la désolation³⁰⁵. Mais peut-on dire pour autant que, les libertins, dans ce qui ferait l'unité de leur courant de pensée, sont incapables de penser des fondements contractualistes ? « A aucun moment, écrit Charles-Daubert, ils ne développent la théorie du contrat qui fondera chez Hobbes ou Spinoza la légitimité du

³⁰⁴ *L'Excentricité académique.*, *op. cit.*, p. 106.

³⁰⁵ *Les Libertins érudits...*, *op. cit.*, p. 95-96.

pouvoir et qui leur est tout à fait étrangère »³⁰⁶. Mais l'emploi du futur ne se justifie pas, si l'on observe la chronologie du libertinage telle que la présente Charles-Daubert et, une fois encore, il me semble que la séparation du courant libertin et de ceux que l'histoire de la philosophie a retenue comme étant les plus grands penseurs hétérodoxes du temps ne va pas de soi et mérite d'être examinée de près, à travers une confrontation des textes, mais aussi à travers une plus juste appréciation de nos cloisonnements disciplinaires dans les universités depuis le XIX^e siècle.

Mais d'abord, il convient de reconsidérer plus attentivement l'adhésion apparente de certains auteurs à la monarchie absolue, comme Sophie Gouverneur le fait pour Samuel Sorbrière³⁰⁷. Nous trouvons en effet dans les écrits du traducteur sceptique de Hobbes³⁰⁸, à la fois une légitimation de

³⁰⁶ *Les Libertins érudits, op. cit.*, p. 112. L'auteure prend l'exemple du *Traité des trois imposteurs (Esprit de Spinoza)*, où Hobbes est longuement cité mais sans qu'une attention véritable soit portée sur ce qui fait l'originalité du *Léviathan*. *Ibid.* p 111.

³⁰⁷ Sophie GOUVERNEUR, « Essai sur la politique de Sorbrière », introduction à Samuel SORBIÈRE, *Discours sceptiques*, Paris, Champion, 2002, p. 13-52.

³⁰⁸ Bien des remarques faites plus haut au sujet des études cartésiennes contemporaines à la lumière de la biographie et de la première réception, pourraient être réitérées ici au sujet de Hobbes. Mais les biographies contemporaines de philosophes (surtout elles) peuvent être elles-mêmes d'un révisionnisme cocasse, comme par exemple celle de Aloysius MARTINICH, qui n'hésite pas à dire sans rire que le projet de Hobbes était de « réconcilier la doctrine chrétienne orthodoxe et la science moderne, et de montrer que le christianisme authentique ne met pas en péril la stabilité politique », *Thomas Hobbes. A Biography*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999 (passage de la préface traduit par J. Barnouw, in *Archives de Philosophie*, LXIV, 2001-2, *Bulletin Hobbes* XIII, p. 10. Une bonne antidote, réjouissante et percutante, dans l'article de Edwin CURLEY, « Calvin and Hobbes, or, Hobbes as an orthodox christian », *Journal of the History of Philosophy*, 1996, 34(2), p. 257-271 (suivi d'un critique due au même Martinich, elle-même suivie d'une réponse de Curley). Quant à l'itinéraire intellectuel de Hobbes, on se reportera plutôt à Karl SCHUMANN, *Hobbes : une chronique. Cheminement de sa pensée et de sa vie*, Vrin, 1998. Un grand d'effort d'analyse, par ailleurs, est produit pour mettre au jour le substrat théologique de la pensée hobbesienne (surtout, Luc FOISNEAU,

l'absolutisme et un éloge inconditionnel de la République hollandaise : or l'éditrice de ces textes montre qu'il n'y a pas là d'inconséquence, si l'on est attentif à l'individualisme naturaliste et rationnel qui constitue la base des considérations politiques de Sorbière. En effet, sur de tels présupposés, l'individu raisonnable, dans sa soumission au souverain absolu en France comme aux lois de la république en Hollande, n'obéit en fait qu'à lui-même : « Le scepticisme politique, qui affirme la nécessité d'obéir à un ordre même imparfait, ne produit pas une apologie de la soumission, de la priorité du groupe sur l'individu, mais au contraire la subordination du bien public au bien particulier, même si au nom de cette subordination il peut se faire que le particulier soit obligé de mettre ses facultés ou sa vie au service du public »³⁰⁹. C'est du strict point de vue des intérêts privés que procède la réflexion de Sorbière, et celui-ci, selon une tradition de la libre pensée remontant à Cardan, n'hésite pas à encourager l'appropriation privée des techniques déceptives de la raison d'État pour protéger le particulier des immixtions du pouvoir, de sorte que « Sorbière se révèle alors un bon exemple de ce que peut être une attitude libertine en politique au XVII^e siècle, en subordonnant le public au privé, en utilisant pour soi-même la tromperie habituellement réservée au souverain,

Hobbes et la toute-puissance de Dieu, Paris, PUF, 2000), sans faire apparaître la radicale instrumentalisation de celui-ci dans une perspective scientifique et politique étrangère, voire foncièrement hostile, à la théologie.

³⁰⁹ *Ibid*, p. 47. Voir de la même auteure : « Samuel Sorbière, ou la réhabilitation libertine des passions », *Libertinage et philosophie au XVII^e siècle*, n° 4, 2000, p. 183-197, article où la réhabilitation des passions naturelles chez Sorbière est envisagée du point de vue de ses effets politiques : l'obéissance politique est subordonnée à la libre recherche éthique, le sage n'obéissant qu'à lui-même en obéissant au souverain (renversement du politique à l'éthique). Sur les enjeux politiques et éthiques de la réflexion anthropologique sur les passions, voir Isabelle Moreau, « libertinisme et philosophie », *Revue de Synthèse*, 4^e série, n° 1-2, janvier-juin 2002, p. 137-160.

pratiques suffisamment subversives pour qu'elles soient discrètement formulées »³¹⁰.

La question de l'individualisme est centrale, et elle conduit à réexaminer celle du contrat, qui n'est en fait pas exclue du corpus traditionnellement qualifié de libertin par l'historiographie, de sorte que l'on ne peut considérer comme paradigmatiques la défiance de Sorbière par rapport à Hobbes sur ce point, ou l'apparente cécité de l'auteur de *l'Esprit de Spinoza* au *Léviathan* qu'il plagie pourtant. Les études de Paganini et de Darmon montrent en effet l'existence d'une réelle pensée contractualiste d'inspiration épicurienne, notamment chez Gassendi et chez Bernier. Loin de se replier exclusivement sur la seule sphère privée, ce néo-épicurisme s'efforce de penser à travers la notion de prudence l'articulation du privé et du public, car la « jouissance de soi [...] seul ou entre amis » nécessite « une *sécurité* préalable »³¹¹. Aussi l'utilitarisme épicurien, par l'analyse de la prudence politique qu'il propose comme bon calcul de l'intérêt, ne se contenterait pas de l'éloge opportuniste du mercantilisme colbertiste, mais au-delà, participerait à la fondation de l'économie politique moderne.

Sans doute faut-il tenir compte de toutes ces données pour comprendre l'émergence, dans la deuxième moitié du siècle, d'une littérature libertine qui choisit les voies du récit utopique pour exposer ses idées les plus audacieuses, sous une forme dans laquelle se reconnaîtront l'antidespotisme et l'irréligion du

³¹⁰ *Ibid*, p. 50.

³¹¹ Jean-Charles DARMON, « Prudence politique et droit de propriété privée selon Bernier : pour une analyse utilitariste de la décadence des États du Grand Mogol », *Libertinage et philosophie au XVII^e siècle*, n° 3, 1999 (p. 123-142) p. 142. Voir aussi Gianni PAGANINI, « Bonheur, passions et intérêts : l'héritage des libertins », in H. Méchoulan et J. Cornette (éd.), *L'État classique*, Paris, Vrin, 1996.

siècle suivant³¹². Les éditions critiques de *L'Histoire des Sévarambes* de Denis Veiras (1677-79) et de *l'Histoire des Ajaoïens* (composé en 1682) sans doute issue de la plume de Fontenelle, sont à cet égard très éclairantes³¹³.

Dans la première œuvre³¹⁴, qui ne fut pas censurée (bénéficiant peut-être d'une certaine impunité du roman), souvent rééditée et traduite (en néerlandais, allemand et italien), l'auteur projette un système politique dont Aubrey Rosenberg, dans son introduction, montre bien l'hétérogénéité foncière, au moins lorsqu'on jette sur celui-ci le regard rétrospectif de l'historien : une monarchie autoritaire, méritocrate, comprenant cependant des aspects démocratiques (système électoral, préservation des libertés individuelles) et socialisants, fondée sur la soumission absolue, dans la vie publique³¹⁵, à une religion civile maintenue par l'imposture, selon la plus pure tradition libertine³¹⁶.

³¹² Voir l'article très (trop) général de Bruna CONSARELLI, « Absolutisme, individualisme et utopie au Grand Siècle : une lecture politique des libertins », *Libertinage et Philosophie au XVII^e siècle*, n° 6, 2002, p. 139-150. Sur les aspects anti-religieux des romans cyraniens et de la littérature libertine de voyage ou d'utopie, voir l'intéressante contribution de Jean-Michel RACAULT. La fin du texte, cependant, où l'auteur tâche de montrer que la réécriture de la Bible n'est pas seulement dans ces textes une « arme de dérision », mais qu'elle est aussi « une réactivation et une reviviscence du message fondateur », ne me convainc guère, comme on peut s'en douter. « La Bible travestie – libertinage et parodie antichrétienne dans les littératures de l'ailleurs à l'âge classique », in D. Bertrand et V. Gély-Ghedira (éd.), *Rire des dieux*, Clermond-Ferrand, Presses Universitaires Blaise Pascal, 2000, p. 225-241. D'autres contributions de ce gros recueil touchent de près (ou de loin) au sujet dont on s'occupe ici.

³¹³ Concernant la vue traditionnelle des voyages cyraniens comme relevant de l'utopie (voir par exemple B. Consarelli, art. cité), M. Alcover en présente une réfutation en règle dans son édition, p. CLXXVIII sq. Voir cependant Bérengère PARMENTIER, qui maintient quant à elle la notion d'utopie, « Imagination et fiction dans les *États et Empires* de Cyrano de Bergerac, *Littératures classiques* n° 45, printemps 2002 (p. 217-240) p. 223.

³¹⁴ Denis VEIRAS, *L'Histoire des Sévarambes*, éd. A. Rosenberg, Paris, Honoré Champion, 2001.

³¹⁵ « ... les Sévarambes ont pour maxime de n'inquiéter personne pour ses opinions particulières, pourvu qu'il obéisse extérieurement aux lois, et se

Les ajaoïens, quant à eux, fortement inspirés par les Sévarambes, forment un peuple d'athées (a-Iáo = sans Jéhovah), organisé en une république démocratique et égalitaire basée sur le communisme agraire³¹⁷. Il s'agit, comme le montre Hans-Günter Funke, de la réalisation imaginaire de la morale laïque de l'athéisme vertueux postulé par Bayle dès 1681. La cohabitation de l'athéisme des ajaoïens et du déisme que le narrateur (Doelvelt) cherche à enseigner à ses hôtes, permet à l'éditeur de supposer que l'auteur clandestin oscille entre l'une et l'autre position³¹⁸. En tout état de cause, il est vrai que « dans l'histoire de la libre pensée française, [cette utopie] représente un maillon entre le néo-scepticisme et le libertinage du siècle classique, d'une part, le matérialisme et le néo-spinozisme de la littérature clandestine des Lumières, de l'autre »³¹⁹. Mais on l'a vu avec Israel (et Veiras en est une preuve supplémentaire), ce dernier courant est déjà fortement implanté au moment où

conforme à la coutume du pays dans les choses qui regardent le bien de la société », *op. cit.*, p. 246-7.

³¹⁶ Les critiques se sont interrogés sur la position de Veiras par rapport à la religion, depuis Morhof, qui dénonce l'athéisme foncier du propos jusqu'à Raimond Trousson qui dans son édition de 1979 va jusqu'à dire que Veiras ne cherche à stigmatiser dans son ouvrage que les déformations dommageables au christianisme. A. Rosenberg conclut prudemment : « Il semble probable que les ambitions de Veiras, en tout cas en ce qui concerne les problèmes religieux, étaient de nature subversive », *op. cit.*, p. 36. Il est pourtant fait état, parmi les Sévarambes, d'une petite élite intellectuelle, pour laquelle le monde est un « Grand Tout », éternel et infini, où l'on retrouve sans nul doute les convictions héritées du naturalisme radical, et où l'on peut même déceler sans trop d'effort une probable influence spinoziste. Telles sont les idées que propagent le roman ; entreprise de diffusion par rapport à laquelle la conviction intime de Veiras, protégé par l'anonymat, est secondaire.

³¹⁷ *Histoire des Ajaoïens*. Édition critique par Hans-Günter Funke, Oxford, Voltaire Foundation, 1998. Rédigé vers 1682 mais publié seulement en 1768. Il s'agit de la première édition réalisée à partir du manuscrit de Galatzi, le plus ancien et complet. On en trouve également le texte nu dans l'édition des *Œuvres complètes* de Fontenelle par A. Niderst, Paris, Fayard, Corpus, t. IX, 2002.

³¹⁸ *Ibid.*, p. XIII. Cette position correspondrait assez bien au jeune Fontenelle, au moment de la composition des *Dialogues des morts*.

³¹⁹ *Ibid.*, p. XXI.

Fontenelle (s'il s'agit bien de lui³²⁰) compose son utopie clandestine, et il n'est pas autre chose que l'un des développements du libertinage, ou comment qu'on l'appelle.

L'un des aspects les plus intéressants et les plus problématiques des utopies libertines est la manière dont elles abordent la question des mœurs. Ce sont en effet des sociétés où les mœurs, largement vertueuses du fait de l'éducation, sont aussi strictement contrôlées et restreintes par la loi, plus encore que dans la société chrétienne, même si généralement la sexualité s'y trouve fortement réhabilitée. La tension, voire la contradiction entre une liberté naturelle retrouvée et le renforcement des contraintes et des règles morales, s'y trouve portée à son comble. Sur ce point Denis Veiras est très intéressant, qui donne à ses Sévarambes de très sévères règles destinées à protéger la chasteté pré-nuptiale et la fidélité du couple, mais rapporte avec délectation le récit de leur

³²⁰ Voir l'argumentaire déployé par l'éditeur dans son introduction. Les chercheurs continuent du reste à s'interroger sur l'attribution à Fontenelle de certains manuscrits clandestins, comme par exemple les *Réflexions sur l'argument de M. Pascal et M. Locke, concernant la possibilité d'une autre vie à venir*, texte pour lequel Franco CRISPINI montre toute la plausibilité d'une paternité fontenellienne : « La 'vita futura'. Un argomento per Fontenelle ? », in D. Ferraro et G. Gigliotti, *La Geografia dei saperi. Scritti in memoria di Dino Pastine*, Firenze, Casa editrice Le Lettere, 2000, p. 203-213. On signalera également l'article d'Alain NIDERST, « Le libertinage dans les œuvres de vulgarisation scientifique de Fontenelle », in A. Mothu (éd.), *Révolution scientifique et libertinage, op. cit.*, p. 287-294 : Fontenelle est libertin, c'est entendu, mais « Il s'agit de se demander s'il laisse le libertinage ruisseler, au moins suinter, dans sa vulgarisation », et l'auteur répond plutôt par la négative, au profit d'une analyse des *Entretiens* comme combat qui oppose la littérature et la philosophie « ou plutôt victoire de la littérature, qui divulgue la philosophie afin de s'affirmer avec plus d'éclat... », p. 290. De toute façon le libertinage serait « dépassé » chez lui « dans une épistémologie », qui « le disqualifie et peut-être le marginalise », p. 294. Nous voilà donc rassurés... Voir également le Fontenelle essentiellement sceptique de Nicoletta FROLA, *Une iconoclastie sans fureur. Les Nouveaux Dialogues des Morts de Fontenelle*, Paris, Honoré Champion, 2001.

transgression, avec la volubilité et le style des dialogues et des romans licencieux du siècle, dont je voudrais maintenant montrer à travers les éditions et travaux récents, qu'ils relèvent pleinement de la culture libertine.

20- A l'école de Ninon et d'Alcibiade

La question des mœurs dans le libertinage est absolument cruciale, parce qu'elle est à la fois au cœur des définitions produites par l'apologétique – où l'association de l'impiété et de l'immoralité est systématique – et de la littérature libertine, y compris la plus philosophique, où l'adhésion aux règles religieuses et morales se trouve radicalement mise en cause à partir de la seule loi que le « sage » « esprit fort » doit prendre comme critère de ses actes : la « seule loi de nature », comme dit Vanini, et tant d'autres à sa suite. Or cette question cruciale continue largement à être occultée, ou plutôt consciencieusement écartée par l'historiographie prétendument sérieuse qui répète sous diverses formes la distinction intenable établie par Pintard entre libertinage érudit et libertinage de mœurs³²¹. En exploitant et transformant des distinctions en effet établies au XVII^e siècle entre athéisme théorique et athéisme pratique – Voetius, Spizel –, vrai athéisme de système et faux athéisme de débauche – Dassoucy, Bayle –

³²¹ Voir par exemple Alain NIDERST, « Du libertinage et de l'origine des manuscrits clandestins », in M. Benitez etc., *Materia actiosa...*, *op. cit.*, p. 555-568. L'auteur, grand spécialiste de Fontenelle, propose un tissu de lieux communs éculés sur le libertinage, à partir de la fausse distinction entre libertinage érudit et libertinage de mœurs : « un libertinage équivoque, qui n'est peut-être pas du libertinage » (mais on ne saura pas ce qu'il est peut être alors), se discerne dans ces livres qu'encouragent les rois et les ministres, et un libertinage effronté, mais superficiel s'affiche dans l'aristocratie », p. 557. De même, pour Jacques Prévot, il y existerait un libertinage moral et un libertinage sérieux qui en serait totalement séparé, celui-ci partisan d'une instruction des filles, *Les Libertins...*, *op. cit.*, p. XLV. Cf. le compte rendu de François De Graux déjà cité, p. 172.

(mais en quels contextes et pour quels enjeux ? cela n'est jamais étudié), Pintard et tous ceux qui le suivent encore aujourd'hui se livrent à une curieuse opération : purger leur objet de tout ce qui pourrait le rapprocher un tant soit peu de ce que l'on appelle du même nom au XVIII^e siècle. Et la chose la plus étonnante à constater, c'est que cette histoire est devenue la fausse prude qu'elle n'était pas encore au XIX^e siècle, comme si les notoriétés universitaires, en ce domaine étrange des études sur « l'âge classique », avaient encore aujourd'hui à préserver leur crédibilité en choisissant et manipulant tacitement leurs objets en fonction de leur dignité morale³²². N'est-on pas allé jusqu'à reprocher à Jacques Prévot d'avoir intégré *l'École des filles* à son anthologie ?³²³

Il est pourtant facile de montrer que les libertins « érudits » pratiquent abondamment, au moins dans leurs textes (mais pas seulement), ce que l'on concevait alors comme relevant du libertinage de mœurs. Qu'il suffise de citer le dialogue de Le Vayer sur l'asinité ou son *Hexaméron rustique*³²⁴, ou bien le fameux texte de Jean-Jacques Bouchard, si mal intitulé *Les Confessions* où analyse de l'intimité sexuelle et érudition scientifique sont étroitement mêlées et

³²² De ce point de vue, le libertinage reste encore « l'envers du Grand Siècle », qu'y voyait Félix Gaiffe en 1924 et le revers honteux du classicisme. On trouve une version résolument chrétienne de ce clivage commode dans l'ouvrage de Michel BOUVIER, *La Morale classique*, Champion, 1999, où celle-ci se confond purement et simplement avec la morale chrétienne et, mis à part quelques fugaces évocations, s'il est traité du libertinage, ce n'est tout au plus que du « libertinage dévot », p. 597-601.

³²³ Roger Zuber, dans son compte rendu déjà cité, parle d'un « choix discutable, qui a l'air d'être un choix commercial ». D'un avis tout contraire est Marc Fumaroli, « Libertins, philosophes et bourreaux », *Figaro Littéraire*, Jeudi 7 Janvier 1999, p. 8-9. Celui-ci oppose cependant de manière bien abusive – et toute idéologique – la liberté aristocratique à la pudibonderie bourgeoise, alors que le monde de *l'École des filles* est précisément celui de la bourgeoisie, comme le montre fort bien John DeJean (voir *infra*).

³²⁴ Le manuscrit original de *l'Antre des Nymphes*, repris et atténué dans la quatrième journée de *l'Hexaméron rustique*, sera publié dans la prochaine livraison de la *Lettre Clandestine*.

même absolument indissociables³²⁵. Lorsqu'un anonyme, probablement autour des années 1640, entreprend de démontrer que le syntagme « philosophe chrétien » est une contradiction dans les termes, il place toute sa démonstration sur le terrain de mœurs, montrant l'incompatibilité de la morale chrétienne, toute d'expiation et de frustration, avec une vie de philosophe, fondée sur la jouissance dans les limites de la simple raison naturelle³²⁶. Réciproquement, il est aussi fort aisé de montrer que le libertinage moral est inséparable d'une éthique naturaliste directement ou indirectement référée à l'influence de telle ou telle des philosophies anciennes. Même la position extrême de Des Barreaux, dont Bayle fait dans son *Dictionnaire* le prototype du faux athée débauché qui récuse la raison du philosophe au nom de la vie animale, serait inconcevable sans un fond de références au cynisme, au pyrrhonisme et à l'épicurisme³²⁷.

³²⁵ Voir cependant Frédéric CHARBONNEAU, « Sexes hypocrites. Le théâtre des corps chez Jean-Jacques Bouchard et l'abbé de Choisy », *Études françaises*, vol. 34, n° 1, 1998, p. 107-22. François de Graux a entamé la réédition du *Journal* de Bouchard, publié par E. Kanceff en 1976-1977. Voir aussi le cas de Hadrian Beverland étudié par Israel ; historien infatigable et téméraire des mœurs sexuelles des anciens grecs et romains, mais qui s'attaque aussi à la Bible dans son *De Peccato Originali*. (87 sq). Voir l'article de Rudolf DE SMET, « Hadrian Beverland's *De Fornicatione Cavenda : ad exhortatio ad pudicitiam* or *ad impudiciam ?* », paru dans un intéressant recueil : *Eros et Priapus. Erotisme et obscénité dans la littérature néo-latine*, édité par Ingrid de SMET et Philip FORD, Genève, Droz, 1997.

³²⁶ *Le Philosophe Antichrétien - Discours sur ce qu'on appelle philosophe chrestien : Bibliothèque de l'Arsenal 5417, fonds Conrart*, t. VIII -, éd. J.-P. Cavaillé, Paris, édition des amis de Paris-Zanzibar, 2001.

³²⁷ Voir l'édition de Marie-Françoise Baverel-Croissant, Jacques Vallée DES BARREAUX, *Œuvres complètes*, éd. par Paris, Honoré Champion, 2001. Travail important de collation de manuscrit, notamment de celui conservé à la bibliothèque de Leyde, que Lachèvre ne connaissait pas ; on retrouve toutes les pièces signalées par Lachèvre, plus une ébauche d'un sonnet scandaleux contre Christine de Suède. Malheureusement, l'enquête biographique est souvent légère : par exemple un court chapitre est consacré aux possédées de Loudun, alors que la présence du poète en cette ville est une pure conjecture (et on a du mal à ne pas rire, lorsqu'on lit « qu'il pouvait voir là une occasion... de trouver une raison de croire l'existence de Dieu », et simultanément de « se gausser de

Dès lors, il devient de la première importance d'étudier les éléments doctrinaux et philosophiques en relations avec les considérations sur les comportements et les mœurs qu'ils informent. Dans cette optique, la question féminine offre un sujet de controverse particulièrement intéressant.

Israel affirme que plus la position des auteurs est radicale, plus les tendances égalitaristes sont affirmées et plus fermement son envisagées « non seulement l'émancipation des femmes mais aussi de la libido humaine elle-même »³²⁸. Cependant le fait de mettre sur le même plan liberté des femmes et liberté sexuelle n'est pas seulement douteux sur le plan des principes (puisque l'opération consiste tout de même à réduire la question féminine à celle de l'émancipation sexuelle !), mais il est contestable à la lecture des textes. De plus, l'émancipation sexuelle des femmes, fantasmée (et presque entièrement soumise au désir masculin) dans la littérature érotique, ne s'accompagne que fort rarement d'une ouverture sur l'émancipation sociale et politique. Quant aux

l'Église et de la superstition religieuse », p. 56), de même que l'identification de Des Barreaux, à peine mitigée d'un pointe de prudence, avec le Poliandre de la *Recherche de la vérité* de Descartes, p. 94. Mais ce qui est confondant, c'est la lecture proposée des pièces de Des Barreaux : ainsi peut-on lire, dans un article de la même auteure (« Poésie et libertinage : Jacques Vallée Des Barreaux », *La Lettre clandestine*, n° 9, 2000, p. 49-63) que « n'ayant pas les certitudes rassurantes du chrétien, il a consacré sa vie à la recherche désordonnée d'une preuve de l'existence du Créateur – qu'il ne sait nommer puisqu'il hésite entre « Dieu, Nature ou Destin » p. 63. Tout montre pourtant que Des Barreaux était bien occupé à autre chose qu'à la quête du créateur ! Et sa fausse hésitation entre Dieu, la nature et le destin relève plutôt de l'imprécation athée que de la recherche d'une quelconque preuve. On passera sur la niaiserie selon laquelle les poèmes de Des Barreaux apporteraient « la preuve » que Des Barreaux « a été sincèrement amoureux » de Marion de Lorme, malgré sa vie dissolue et sa probable homosexualité. Voir aussi, dans le même registre, « Une personnalité contestée : Des Barreaux », *Revue d'Histoire Littéraire de la France*, sept.-oct. 2000 (2000/5), p. 1285-1295.

³²⁸ *Radical Enlightenment, op. cit.*, p. 83.

textes politiques, même les plus audacieux, ils se révèlent bien souvent fort peu enclins à reconnaître une réelle égalité des hommes et des femmes.

L'*Histoire des Ajaoïens* est sans doute un texte radical sous bien des aspects, mais l'égalité des sexes n'y est certes pas à l'ordre du jour, comme le montrent l'adoption de la bigamie et l'interdiction pour les femmes de pratiquer l'écriture (celle-ci réputée « tout à fait inutile aux femmes qui ne se mêlent en aucune manière du gouvernement ni de la justice »)³²⁹. Tous les libertins ou les auteurs des Lumières radicales n'ont certes pas la hauteur de vue qu'Israel signale chez un Toland affirmant que les femmes ont les mêmes capacités que les hommes dans tous les domaines (y compris celui du maniement des affaires publiques)³³⁰. On lit parfois que les libertins sont de grands promoteurs de l'émancipation des femmes. Même s'il leur arrive assez souvent de déplorer certains aspects de la condition féminine (notamment les vocations forcées³³¹), et de reconnaître que certaines femmes ont l'esprit tout aussi bon que celui des hommes, ils n'envisagent que fort rarement leur émancipation par l'éducation. Par exemple si Gassendi, en des phrases vibrantes, affirme que certaines femmes, à l'égal des hommes peuvent, comme Léontium*, exceller en

³²⁹ La description d'Israel est à ce propos bien sélective, qui ne retient concernant les femmes d'Ajao, qu'elles ne peuvent pas se marier avant dix-huit ans pour ne pas être exploitées comme des objets et pouvoir choisir leurs maris, *Op. cit.*, p. 593.

³³⁰ Cité par Israel, *op. cit.*, p. 89. Un autre thème du combat de Toland, attestant d'une hauteur de vue loin d'être partagée par nombre de ses contemporains parmi les plus « éclairés », est évidemment celui du philo-sémitisme, parfaitement cohérent son interprétation panthéiste du mosaïsme. Voir l'édition de P. Lurbe des *Raisons pour naturalizer les juifs*, Paris, PUF, 1998. Sur ce thème, et en général sur la cohérence philosophique de la démarche de Toland (à travers une discussion des positions interprétatives de Justin Champion), Chiara GIUNTINI, « Le Fonti di Toland », A. Santucci, éd., *Filosofia e cultura nel Settecento britannico*, vol. 1, *op. cit.*, p. 295-315.

³³¹ Par exemple le combat d'Arcangela Tarabotti est largement relayé par bien de ceux qui sont liés à l'Accadémie des *Incogniti*, même parmi ceux qui exploitent avec grande virulence les lieux communs de la misogynie (Ferrante Pallavicino...).

philosophie, il n'en tire aucune conséquence pratique concernant l'éducation des filles ; et d'ailleurs, son élitisme intellectuel (quelques filles à l'égal de quelques hommes sont capables de science et de philosophie) l'empêche d'envisager les bienfaits d'une éducation de masse³³². En outre, il me semble qu'il faut se retenir de tomber dans le piège grossier de la fiction d'éducation libertine et sexuelle délivrée dans des textes comme *l'École des filles*. Ce type d'œuvres contient bien en effet un savoir sur le sexe, sur le plaisir féminin et même sur la contraception, qui peut sans nul doute « intéresser » les femmes et pas seulement les hommes (lesquels semblent cependant rester les premiers destinataires³³³), mais le fait même que l'éducation envisagée soit essentiellement sexuelle et encore fort peu philosophique malgré le sous-titre de *l'École des filles* (*La philosophie des dames*, mais de ce texte à *Thérèse philosophe*, le saut est important), montre les étroites limites de la visée pédagogique³³⁴.

³³² *Vie d'Épicure*, liv. VII, chap. 5. Mon désaccord avec Jacques Prévot et Sylvie Taussig, sur le sujet de l'éducation populaire et de l'éducation des filles*, est profond, notamment lorsque cette dernière écrit : « L'ambition de faire bénéficier la foule des lumières du savoir est un point commun à tous les philosophes et penseurs du courant libertin » (p. 23). Je ne vois pas de tels projets se dessiner clairement dans les textes, même si, au coup par coup, le libertin entreprend de déniaiser ceux qu'il rencontre, comme Jean-Jacques Bouchard s'y risque avec la servante dont il trouvait l'esprit bon... Avec une tout autre ambition, on pourrait citer Descartes s'employant à l'éducation complète et du plus niveau du serviteur Gillot et du savetier Rembrantz, sans qu'il n'ait jamais projeté pour autant la moindre réforme d'éducation populaire (significativement, lorsqu'il envisage la possibilité d'une langue universelle claire et distincte, celle-ci lui paraît impliquer des bouleversements sociaux qu'il envisage comme purement utopiques, bons pour le « pays des romans »).

³³³ Voir à ce sujet M. Jeanneret, *op. cit.*, chap. 8.

³³⁴ Voir également Isaac de BENSERADE, *Iphis et Iante, comédie* [1637], éd. Anne Verdier, Vijon, Editions Lampsaque, 2000, « Une histoire scabreuse de tribades », comme dit M. Jeanneret, *op. cit.*, chap. 11. On pourra se reporter en tout cas à la somme de Pascal PIA, *Les Livres de l'Enfer. Bibliographie critique des ouvrages érotiques dans leurs différentes éditions du XVI^e siècle à nos jours*, Paris, Fayard, 1998 (reprise de l'édition originale de 1978 augmentée de notes posthumes).

Il ne faut cependant pas oublier que les milieux libertins ont compté des femmes comme Antoinette Deshoulières ou, dans un tout autre style, Ninon de Lenclos. On pourra se reporter à la biographie que Roger Duchêne a consacrée à Ninon, mais on sera peut-être déçu par le traitement qu'il y est fait des relations avérées de Ninon avec les libertins³³⁵. Selon l'auteur en effet, les Voltaire et consorts « montèrent en épingle une liberté de pensée, que supposait son mode de vie, qu'elle avait quelquefois montrée en privé, mais qu'elle n'avait jamais publiquement affichée ». Comme dans presque toute l'historiographie consacrée à ces sujets, il s'agit bien ici de minorer l'importance du libertinage intellectuel dans l'adoption et surtout la revendication d'un comportement hors normes (voir le chap. XVII). L'auteur consacre pourtant un chapitre aux amitiés libertines de Ninon (Vauquelin des Yvetaux, Aubijoux, Coulon, Charleval... et Saint-Évremond), mais pour lui la distinction entre libertinage « pratique » et libertinage de pensée va de soi, alors qu'elle est pourtant largement inopérante pour ces amis de Ninon³³⁶. Autrement dit, il me semble que le dossier de Ninon libertine de mœurs et d'esprit mérite d'être repris à nouveaux frais³³⁷.

Il faut aussi signaler le regain d'intérêt pour une figure comme Arcangela Tarabotti, appartenant à Venise au milieu des *Incogniti*, religieuse écrivant du fond de son cloître de formidables diatribes contre « La tyrannie paternelle » et

³³⁵ Roger DUCHÈNE, *Ninon de Lenclos, ou la manière jolie de faire l'amour*, Paris, Fayard, 2000 (édition augmentée d'un ouvrage de 1984).

³³⁶ Sur la seule foi de Tallemant des Réaux qui, avec d'autres, la juge « philosophe », « on se tromperait de croire que le libertinage conduisait Ninon au rationalisme » : « autodidacte, elle a dérobé çà et là, à d'Aubijoux, à Boisrobert, à Charleval, à Saint-Evremond aussi, les bribes d'un avoir acquis sans cohérence au hasard des rencontres et des conversations », *op. cit.*, p. 160. Mais c'est cela même qu'il serait passionnant d'étudier, à savoir comment est-il possible de se constituer une identité aussi forte de courtisane « philosophe », à partir de tout ce savoir diffus qui circule à la ville comme à la cour.

³³⁷ Cf. également : Marie-Gabrielle LALLEMAND, « Saint-Évremond et Ninon de Lenclos : correspondance », in S. Guellouz (éd.), *Saint-Évremond entre Baroque et Lumières*, Presses Universitaires de Caen, Caen, 2000, p. 113-126.

« L'Enfer monacal »³³⁸. Mais, par de-là ces cas isolés, on ne peut que regretter l'absence à peu près complète d'études consacrées aux liens des femmes (auteures ou non) avec le libertinage entre le XVI^e et le XVIII^e siècle.

On peut en dire autant de la question de mœurs la plus récurrente dans la dénonciation du libertinage, et qui se trouve bien attestée dans les textes sous de multiples formes, à savoir celle de la sodomie, sur laquelle il n'existe que fort peu de travaux. La question de la valorisation burlesque ou dissimulée de cette pratique sexuelle est traitée par Madeleine Alcover, chez Cyrano et ses compagnons de « moinerie profane ». Comme le fait remarquer Alain Mothu, non sans une pointe de critique, pour Alcover l'homosexualité cyranienne n'est pas seulement « une posture sociale, comme chez les autres « libertins » contemporains, mais la clef, que l'on devine unique, de son œuvre philosophico-romanesque »³³⁹. Et en effet la question de « l'homosexualité », selon cette

³³⁸ *L'Inferno monacale* a été publié en 1990. Le thème développé par la Tarabotti est l'un de ceux auxquels les libertins vénitiens tiennent le plus, et il mériterait sans aucun doute d'être étudié pour lui-même. Voir en particulier Francesco BUONINSEGNI e Suor Arcangela TARABOTTI, *Satira e Antisatira*, a cura di Elissa Weaver, Salerno editrice, 1998. On lira sur Tarabotti, outre l'excellente introduction à l'ouvrage précédent d'Elissa WEAVER, les articles de Natalia COSTA-ZALESSOW, « *La Semplicità ingannata* and its Twentieth-Century Interpreters, with Unpublished Documents Regarding its Condemnation to the Index », *Italica*, vol. 78, n° 3, 2001, p. 314-325 et « La condanna all'Indice della *Semplicità ingannata* di Arcangela Tarabotti alla luce di manoscritti inediti », *Nouvelles de la République des Lettres*, 2002-1, p. 97-113. Voir également Amalia BETTINI, « Il teatro e la memoria. Letteratura e filosofia nell'*Inferno Monacale* di Arcangela Tarabotti », in Pina Totaro (éd.), *Donne filosofia e cultura nel Seicento*, Roma, Consiglio Nazionale delle Ricerche, 1999, p. 51-59. Tout l'ouvrage, qui regroupe de très nombreuses contributions est intéressant pour notre sujet. Enfin sur les relations de Tarabotti avec les *Incogniti* et les questions de circulation et de censure libraire dans ce milieu, voir Mario INFELISE, « Libri e politica nella Venezia di Arcangela Tarabotti », *Annali di Storia e contemporanea* 8, 2002, p. 31-45.

³³⁹ Compte rendu du t. I de l'édition des œuvres de Cyrano, *XVII^e siècle*, n° 213, 2001-4, p. 723-725.

auteure, est centrale pour la compréhension de l'œuvre de Cyrano : « c'est de ce lieu qu'il a toujours parlé », « la force qui dynamise ces récits inclassables est l'amour de Cyrano pour les mâles : c'est le déplacement premier qui provoque tous les autres »³⁴⁰.

On peut cependant s'interroger d'abord sur la validité même de la catégorie « d'homosexualité », dont l'usage pour le début de l'époque moderne me semble poser des problèmes méthodologiques (le mot, le concept n'existent pas, et « sodomie » n'en est nullement un synonyme) comparables, *mutatis mutandis*, à ceux que soulèvent Florence Dupont et Thierry Éloi pour l'« homosexualité romaine »³⁴¹.

Cependant, même si les motifs homophiles sont indiscutablement présents dans les textes, il me semble dommage de risquer cette *reductio ad unum*, surtout dans une œuvre aussi riche et foisonnante que l'est celle de Cyrano. D'autant plus que la situation des textes qui désignent le plus clairement l'appartenance de Cyrano et de ses « amis » à une coterie de sodomites, est fort singulière, comme il apparaît bien dans une étude spécifique que leur a consacrée Alcover : ce sont en effet des textes diffamatoires (*Lettre à Soucidas, Voyage de Chapelle et de Bachaumont, lettre de Dassoucy à Chapelle*) portant sur la double accusation d'impiété et de sodomie³⁴². Loin de moi l'intention de mettre en doute l'existence d'un groupe de lettrés libertins aux mœurs sodomites et irréligieuses mais je voudrais prendre acte de ces formes d'expression

³⁴⁰ p. CCVIII et CLXV.

³⁴¹ Florence DUPONT et Thierry ÉLOI, *L'Érotisme masculin dans la Rome antique*, Paris, Belin, 2001.

³⁴² Madeleine ALCOVER, « Un gay trio : Cyrano, Chapelle, Dassoucy », in R. Heyndels et B. Woshinsky (éd.), *L'Autre au XVII^e siècle, Biblio 17*, vol. 117, Tübingen, 1999, p. 265-275. Alcover publie dans cet article une partie censurée inconnue jusqu'à ce jour, de la lettre de réponse de Dassoucy au *Voyage de Chapelle*. Voir le site bien informé de J. B. Chenique, <http://membres.lycos.fr/baroque/Dassoucy/DC.html>. Cf. également les très fines analyses du rapport entre libertinage et sodomie chez Jacques BERCHTOLD, *Les prisons du roman, op. cit.*

oblique, satirique, burlesque, qui oscillent entre la revendication provocatoire et/ou dissimulée, la dénégation, voire même la trahison et l'accusation (de ses propres amis, en l'occurrence), dont on peut comprendre les raisons (crainte légitime du bûcher et de la prison, censure). Elles obligent à penser une spécificité des représentations et des pratiques, éloignées de ce que l'on entend aujourd'hui, spontanément, par « homosexualité ».

C'est dans cet esprit qu'il faut lire – toutes affaires cessantes – le sommet de libertinage indissolublement philosophique et moral que constitue *l'Alcibiade enfant à l'École*, d'Antonio Rocco, membre des *Incogniti* et connu pour avoir été le malheureux contradicteur péripatéticien de Galilée³⁴³, présenté récemment sous le titre *Pour convaincre Alcibiade*³⁴⁴. On trouve en effet dans cet éloge

³⁴³ Mais son œuvre mise à l'index *Animae rationalis immortalitas* (1644), où l'immortalité semble bien être fondée sur la transmission biologique à travers le sperme, attend toujours lecteurs et commentateurs.

³⁴⁴ Antonio Rocco, *Pour convaincre Alcibiade*, préface de Maria Dimitrakis, Nil éditions, Paris, 1999. Ce n'est hélas pas une très bonne édition (inférieure à l'édition canadienne de Louis Godbout parue en 1995, qu'elle semble ignorer, et dépendante, pour le meilleur, de l'édition Coci de 1988), privée de ses importantes pièces liminaires, et retouchant de manière discutable la traduction du XIX^e siècle. La préface négocie de manière prudente avec l'actuelle chasse au pédophile : « au lecteur qui pourra, à bon droit, être troublé par le jeune âge d'Alcibiade, nous redirons que dans ce rapport pédérastique, même subverti par la pensée libertine, l'adolescent demeure ici parfaitement conscient et maître de son raisonnement et de son jugement », p. 21-22. Ce qui n'est pas faux, au sens où l'assentiment est emporté dans l'ouvrage par la seule persuasion verbale, dans un refus explicite (pour des raisons morales longuement exposées) de recours à la violence. A ce sujet on lira avec beaucoup de profit le texte de Philippe Salazar, qui fait de *l'Alcibiade*, un dialogue sur les pouvoirs de la rhétorique, la résolution du dialogue dans les actes étant l'enjeu même du dialogue, à travers l'établissement d'un échange : du sexe en échange de la parole (« Sex and Rhetoric: An Assessment of Rocco's Alcibiade ». *Italian Studies in Southern Africa*, 12 1999-2, p. 5-19 ; www.unisa.ac.za/dept/rom/api/frames/salazar/html). Mais ces considérations semblent amener l'auteur à mettre en doute le statut sodomitique et pornographique du texte au moment de sa composition ; il s'agirait essentiellement d'un divertissement carnavalesque tournant en dérision la pédagogie des jésuites (si souvent diffamés pour l'amour contre nature qu'ils portaient à leurs élèves). Ce qui conduirait, me

burlesque de la pédérastie composé vers 1630, beaucoup trop exalté pour se réduire au jeu littéraire qu'on a parfois voulu y voir, la quintessence de tous les motifs majeurs du naturalisme libertins (autrement dit le soi-disant libertinage érudit) intégrés à l'argumentaire du maître d'Alcibiade visant à le convaincre de céder à ses avances. Toute la portée transgressive de la sodomie – sociale, morale et religieuse –, dans le contexte de la première modernité, est affirmée dans cette œuvre publiée anonymement plus de 20 ans après sa composition, en même temps qu'elle se trouve justifiée sur le plan éthique par la loi naturelle.

21- Pour une histoire sociale du libertinage

C'est ici, pour aborder avec un minimum de pertinence ces questions de mœurs, que l'histoire sociale serait la plus nécessaire, c'est ici aussi qu'elle est la plus défailante. On trouve fort peu d'études historiques récentes sur la question des mœurs et de la sexualité au XVI^e et au XVII^e siècle, sur la sociabilité des tavernes, les réseaux de « sodomites », la prostitution, la pratique du célibat lettré (ou non), du concubinage, etc.

Tout au plus les travaux sur la question du blasphème connaissent-ils quelque regain d'intérêt³⁴⁵. L'accroissement considérable des mesures dissuasives et répressives (ordonnances et édits royaux à répétition) et la traque des blasphémateurs par les compagnies dévotes sont aujourd'hui mieux connus

semble-t-il, à minimiser fatalement la portée de l'argumentation philosophique et tout à la fois l'intensité érotique du texte. Voir également N. S. DAVIDSON, « Sodomy in early modern Venice », in Tom Betteridge (ed.), *Sodomy in early modern Europe*, Manchester U. P., 2002, p. 65-81.

³⁴⁵ Voir surtout Alain CABANTOUS, *Histoire du blasphème en Occident, XVI^e-XIX^e siècle*, Paris, Albin Michel, 1998. Également, G. Minois, *Histoire de l'Athéisme, op. cit.*, p. 123-126. Voir également, J. Cheyronnaud, E. Claverie, D. Laborde, P. Roussin (éd.), *Critique et affaires de blasphème à l'époque des Lumières*. Paris, Honoré Champion, 1998.

et devraient être mis en rapport avec ce qui est identifié par l'apologétique comme une pratique libertine du blasphème (à « froid » et par volonté d'affirmation provocatrice à l'irréligion). Certains ont encore la naïveté de se demander si la montée de la répression est à mettre en relation avec une montée de la pratique commune du blasphème, alors que s'impose une reconsidération de la question à partir des apports de la réflexion épistémologique de Foucault (et pas nécessairement en accord avec leur issue interprétative) sur les relations essentielles des discours aux pouvoirs dans leur qualification et leur existence même.

Force nous est, en tout cas, si nous voulons appréhender le traitement libertin des questions de mœurs, de revenir à des œuvres dont beaucoup présentent la particularité de brouiller la distinction entre autobiographie et fiction et qui, quand elles ont la bonne fortune d'être lues, restent largement en attente de commentateurs soucieux de constextualisation sociale. *Le Francion* de Sorel, qui vient de connaître son heure de gloire universitaire (voir *supra*) offre une très riche matière pour envisager la manière dont le libertinage envisage les mœurs et intervient dans les mœurs par la recherche d'une écriture appropriée.

Michèle Rosellini et Geneviève Salvan insistent sur la présence chez Sorel d'une « éthique érotique » largement informée par l'épicurisme, qui se traduit, en autres choses, par une critique morale de la pudeur, et en particulier de la « pudeur féminine », comme « masque mensonger », équivalent érotique de l'hypocrisie dévotionnelle, contre laquelle le libertin promeut la « franchise » (entendue comme « liberté de détermination et de parole ») et de la « générosité », valeurs données en principe à distribuées également entre les deux sexes (voir le personnage d'Agathe, libre de ses paroles et de ses actes)³⁴⁶. En ce sens, *Francion* me paraît sur la voie de *l'École des Filles* et de *l'Académie*

³⁴⁶ *Le Francion, op. cit.*, p. 108, 111 et 116.

*des Dames*³⁴⁷, en ce que le discours féminin sur la sexualité, quel que soit le passé d'Agathe, n'est plus déterminé par le modèle prostitutionnel de l'Arétin³⁴⁸.

Les auteures font également remarquer que le libertin « peut reconnaître la parenté d'esprit au sein des plus basses conditions » : il trouve en Agathe, femme du peuple, aussi bien que dans l'aristocrate Clérante « la franchise qu'il demande à ses interlocuteurs »³⁴⁹. Cette rencontre sociale possible (au moins dans la fiction) a lieu dans le franc parler, mais aussi dans l'orientation utilitariste et pragmatiste de l'épicurisme, sensible à l'économie de survie développée par ceux qui n'ont rien (discours sur le vol légitime et le recours à tous les expédients, etc.). Il vaudrait sans aucun doute la peine de confronter ces pages du *Francion* avec d'autres romans et récits libertins plus ou moins autobiographiques (en particulier ceux de Dassoucy et entre autres son éloge

³⁴⁷ *L'Académie des dames, ou la Philosophie dans le boudoir du Grand Siècle*, Dialogues érotiques présentés par Jean-Pierre Dubost, Arles, Éditions Philippe Picquier, 1999. Très bonne et belle édition, avec toute l'érudition souhaitable sur l'histoire complexe de ce texte (histoire éditoriale du texte original latin de Nicolas Chorier – *Satire sotadique d'Aloisia Sigea*, 1659 – des versions françaises et de leurs traductions), un répertoire, une annexe consacrée à l'illustration libertine et surtout une excellente introduction consacrée au renversement du platonisme entrepris par le libertinage érotique, à la rhétorique érotique : « sa sophistique est à mi-chemin entre l'exaltation de la jouissance, de la liberté érotique et de celle qu'il faut donner aux mots pour le dire », ce qui le rend anticipateur de « de la raison érotique du XVIIIe siècle », p. 26-27.

³⁴⁸ Voir l'édition récente des *Ragionamenti* de Pietro ARETINO, édition bilingue. Introduction, traduction et notes de Paul Larivaille, Paris, Les Belles Lettres, 1998, 2 t. Dans sa longue introduction très informée et stimulante (« Les jeux de l'amour et de la ruse », p. VIII-XCVIII), P. Larivaille insiste entre autres choses sur le fait que, dans la Première journée, « la dégradation de l'amour [...] prend des allures ostensiblement sacrilèges », p. XXVII. L'Arétin entretient une ambiguïté permanente entre la charge sacrilège et obscène contre l'Église et une dénonciation de la corruption morale des femmes, mais il est patent que les ambitions moralisatrices sont ajoutées après-coup... Bien sûr, pour ses lecteurs du XVII^e siècle le nom de l'Arétin était attaché à sa célèbre « épitaphe » : « ... di Dio mal non disse / et si scusò con dir : non lo conosco ». Cf. l'ouvrage richement illustré de Bette TALVACCHIA, *Taking Positions. On the Erotic in Renaissance Culture*, Princeton University Press, 1999.

paradoxal du vol et de la tricherie, etc.³⁵⁰). Ce rapprochement du libertin « d'élite » avec des individus déclassés appartenant aux couches les plus basses de la société peut être du reste immédiatement établi dans la pratique du blasphème (voir le cas du chevalier de Roquelaure, qui a peut-être inspiré la fameuse scène de *Dom Juan*), ou dans le maniement du langage cru si caractéristique de l'obscénité (souvent blasphématoire) des recueils collectifs, mais encore, plus tard, des chansons de Blot ou de Saint-Pavin, sans parler des vers de Claude Le Petit, qui attendent toujours leur réhabilitation littéraire et critique depuis Lachèvre, qui les étudiait sous l'angle peu gratifiant de l'exécration morale et idéologique³⁵¹.

Mais il nous faut aussi bien saisir tout ce que ces liaisons sociales dangereuses peuvent avoir de parodique. Dans le maniement de la verveur et de la crudité se joue sans aucun doute aussi un travail de distinction sociale et intellectuelle, d'une part à l'égard de l'aristocratie et de la bourgeoisie dévotes, d'autre part – et plus encore – du peuple dont on s'approprie le langage dans la distance ironique de la simulation.

³⁴⁹ *Ibid.*, p. 118.

³⁵⁰ Dans les écrits de Dassoucy, ses relations avec les marginaux de toutes sortes sont centrales et apportent de nombreux éléments sur ce que pouvait être la promiscuité sociale d'un poète et musicien professionnel avec les deux bouts de la hiérarchie sociale (les princes, les Grands, les Prélats et les filous, charlatans, codétenus, etc.). Voir les travaux de Dominique BERTRAND, « Langage et jeux de masques dans *Les Aventures* de Dassoucy : de l'imposture sociale au cryptage burlesque », *Littératures Classiques*, à paraître. Également, du même auteur, « Une vision insolite de l'histoire : *Les Aventures* de Dassoucy », in *Histoire et narrativité, L'Europe en représentation dans la littérature du XVII^e siècle*, éd. E. Keller et Th. Lassalle-Maraval, Presses Universitaires de Lyon, 1999, p. 71-88 ; « Jeux et enjeux d'une contestation des cérémonies de table (Dassoucy, *Les Aventures burlesques*, ch IV-VI) », in *L'hospitalité, signes et rites*, dir. A. Montandon, Cahiers du CRLMC, Presses Universitaires Blaise Pascal, 2001, p. 71-82.

³⁵¹ « Les spécialistes du XVII^e siècle, dédaigneux ou effarouchés, n'ont pas consacré la moindre étude aux Recueils collectifs », M. Jeanneret, *op. cit.*, chap. 1.

Pour rendre compte du libertinage de mœurs provocateur, surtout caractéristique d'une partie de la jeunesse aristocratique, Sophie Houdard fait l'hypothèse non « seulement d'une opposition entre des valeurs en vigueur dans différentes couches du système social, mais d'une tension extrêmement violente entre les valeurs couronnées par la plus élevée de ces couches, et les normes qui commandent la totalité du système »³⁵². Ainsi s'efforce-t-elle de produire l'enjeu à la fois théorique et pratique de ce procédé paroxystique de distinction sociale : délivrer la nature et le corps de la peur et du péché : « Si l'impiété a pu ainsi devenir un critère de distinction, c'est parce qu'elle présuppose un courage exceptionnel et une force d'âme hors du commun chez celui qui ne craint pas d'en proférer les maximes, qui ne craint ni le péché ni la culpabilité du péché »³⁵³.

Ainsi peut-on parler d'une récupération libertine et philosophique de valeurs nobiliaires qui s'éprouvent dans la provocation, la dérision et l'adhésion parodique au langage et à des pratiques populaires. Francion est un bon exemple de ce procédé : il s'encanaille au village, use d'un langage volontiers grossier, mais aussi, comme beaucoup de commentateurs le font remarquer, développe une érotique libertine qu'il distingue scrupuleusement des comportements sexuels brutaux et grossiers prêtés aux paysans.

Mais ces distinctions, dans le *Francion*, ont une autre portée ; elles visent également une certaine pratique langagière et peut-être aussi comportementale, caractéristique de l'obscénité « gauloise » du début du siècle, radicalement mise en cause avec le procès contre les auteurs du *Parnasse satyrique* (et Théophile

³⁵² Sophie HOUDARD, « Vie de scandale et écriture de l'obscène : hypothèses sur le libertinage de mœurs au XVII^e siècle », *Tangence*, n° 66, 2001 (p. 48-66), p. 64.

³⁵³ *Ibid.*, p. 65.

au premier chef)³⁵⁴, et pas seulement ni d'abord par les voies répressives, mais aussi à travers une évolution indiscutable des auteurs et de leurs publics.

A propos de l'usage des expressions grossières dans le *Francion*, très abondantes dans la première édition, mais considérablement atténuée dans les suivantes, Jean Serroy, affirme que Sorel enregistre « dans les comportements comme dans l'expression, l'avènement de la civilisation des mœurs », mais « réussit à la fois à ne pas se couper de la grossièreté héritée de la tradition, car il ne réfute pas la liberté naturelle dont elle est porteuse, et à donner au nouvel idéal de civilité et de délicatesse qui se met en place une valeur idéologique qui lui conserve tous ses liens avec une réalité naturelle dont il entend ne pas la couper »³⁵⁵. Il est en effet tentant d'appréhender le *Francion*, dans ses états successifs, comme le témoin d'un changement radical qui est en train de s'opérer, caractérisé par l'action de la répression censoriale et la transformation de l'obscénité, si brutale dans les recueils collectifs (brutalité sans doute elle-

³⁵⁴ *Le Parnasse des poètes satyriques ou dernier recueil des vers piquants & gaillards de notre temps*. Précédé de son exergue original *Le Parnasse Satyrique du Sieur Théophile*. Édition établie et préfacée par Georges Bourgueil, Paris, Passage du Nord/Ouest, 2002. Cette édition, « sérieuse mais non pas savante », présente la première publiée (1622), sans la préface de l'imprimeur, mais avec les autres pièces liminaires. Il propose une présentation assez légère sur le libertinage de mœurs et d'esprit inspirant le recueil (plusieurs citations de « Rizzi », sans doute pour Cecilia Rizza) qui doit beaucoup (trop) à Garasse, et une bibliographie plus que succincte. Voir aussi chez le même éditeur (mais Albi et non plus Paris, 2002) par Georges Bourgueil également, *Le Moyen de parvenir* de Béroalde de Verville, dont Colletet (un des auteurs poursuivis du *Parnasse*) disait qu'il « mena toujours une vie aussi débordée et aussi libertine que pas un auteur de son siècle ». Voir M. Jeanneret, *op. cit.*, chap. 2 et 3, bien qu'il me semble réducteur de parler à son sujet « d'univers atrophié et négateur ».

³⁵⁵ Jean SERROY, « La grossièreté dans le *Francion* », *Cahiers Textuel*, n° 22, 2000 (p. 13-27), p. 26. Frank GREINER, quant à lui, touche à la question du libertinage de mœurs dans le *Francion* : « Érotisme et galanterie, Les jeux de l'amour dans le *Francion* », in *Charles Sorel. Histoire comique de Francion*, *Cahiers Textuel*, n° 22, 2000, p. 83-104.

même symptomatique³⁵⁶), pour devenir, à mesure que s'impose le purisme et les bienséances, de plus en plus allusive (du moins dans ses expressions défendables), de plus en plus en plus contenue, épurée si l'on veut, mais par là même de plus en plus obsédante et diffuse³⁵⁷. C'est cette évolution qu'étudient les ouvrages très différents de Joan DeJean et de Michel Jeanneret³⁵⁸.

A travers l'étude des trois procès exemplaires de Théophile, de l'anonyme *École des filles*, puis de *l'École des femmes* de Molière, Joan DeJean étudie l'évolution des interactions à l'œuvre dans la « réinvention » de l'obscénité à l'âge moderne, entre le développement de l'imprimé, l'élaboration de l'institution censoriale moderne et le statut de l'auteur, tel qu'il se décide, comme l'a montré Foucault, à travers sa responsabilité légale et ses droits. Cette évolution est en particulier caractérisée par le passage de la censure des mains des autorités religieuses à celles de l'État, et l'auteur s'attache à montrer que

³⁵⁶ « Un brutal changement de registre, autour de 1600, l'allure obscène et le ton agressif qu'adoptent les histoires d'alcôve semblent répondre, par le durcissement de la provocation, au durcissement de la répression », M. Jeanneret, *op. cit.*, introduction.

³⁵⁷ Voir également Hélène MERLIN, « L'Élocution dans le *Francion* », in Charles Sorel. *Histoire comique de Francion*, *Cahiers Textuel*, n° 22, 2000, p. 28-50. Pour H. Merlin l'obscénité du *Francion* est surtout concession au goût satirique des années 1620, et il est important de tenir compte de sa critique de la grossièreté (« J'enrage... quand je voy quelquefois qu'un Poète pense avoir fait un bon Sonnet, quand il a mis dedans, ces mots de foutre, de vit et de con »), à travers une « euphémisation aristocratique ». Sorel dans le *Francion* s'instituerait censeur universel des mœurs et de la langue et se montrerait à la fois puriste et anti-puriste, ne critiquant purisme et anti-purisme que « pour mieux dégager une subjectivation deux fois souveraine » : « au-dessus de toutes les règles pour être la source exclusive de toutes », p. 50. Voir également, *L'Excentricité académique*, *op. cit.*, p. 116.

³⁵⁸ Joan DEJEAN, *The Reinvention of Obscenity : Sex, Lies, and Tabloids in Early Modern France*, University of Chicago Press, 2002 et Michel JEANNERET, *Éros rebelle, littérature et dissidence au XVII^e siècle*, Paris, Le Seuil, 2003. Voir également Ian MOULTON, *Before Pornography. Erotic Writing in Early Modern England*, Oxford University Press, 2000.

l'obscénité littéraire et la censure civile arrivent ensemble à maturité³⁵⁹. L'auteure a surtout raison de refuser de considérer le simple face à face des auteurs et d'une répression civile : ce qui s'avère décisif étant l'évolution des « *standards* » au cours du XVII^e siècle, autrement plus efficace que la répression légale, et qui se traduit par une autocensure performée à la fois par les auteurs et par leurs lecteurs³⁶⁰.

Quoi qu'il en soit, il est important de montrer que le procès de Théophile se dessine sur le fond des luttes entre les autorités civiles et religieuses pour le pouvoir sur l'institution censoriale. Pour l'auteure, dans ce premier temps de l'affirmation de la censure civile, celle-ci, prise de court, traite les matériaux sexuellement transgressifs du *Parnasse satyrique* sur une base principalement religieuse. Je dirais plutôt, comme le montrent les pièces à notre disposition, qu'elle s'applique à la transgression sexuelle dans l'optique d'une protection de la religion et du corps social soudé par la religion. Mais je dirais surtout qu'en faisant cela (et c'est sur ce point que mon interprétation diverge), la censure ne transforme pas arbitrairement un matériel obscène en matériel impie, car précisément, ce qui caractérise l'obscénité du début du siècle, est sa forte charge irréligieuse et anticléricale, comme certains critiques l'ont d'ailleurs remarqué³⁶¹. Le fameux sonnet dont Théophile fut accusé, et où, par un mot

³⁵⁹ *op. cit.*, p. 12 et *passim*.

³⁶⁰ *op. cit.*, p. 18-19.

³⁶¹ Notamment M. Jeanneret, *op. cit.*, chap. I et II. Voir en particulier ce qu'il écrit des raisons de cette association provocatrice entre obscénité sexuelle et blasphème : « Pourquoi, chez les pornographes du premier XVII^e siècle, ce tour de vis obscène et ces gestes de défi, poussés jusqu'au blasphème ? [...] Si le ton monte, c'est que la liberté morale et la sensibilité naturiste, largement tolérées à la Renaissance, se heurtent désormais à la police des mœurs et des idées », p. 95. Cependant, il me semble contestable de dire que la « dissidence » des recueils « ne va pas jusqu'à rejeter l'idéologie chrétienne, elle s'inscrit dans son cadre, elle en accepte les prémisses et si elle les bouscule, c'est qu'elle les a intégrées », p. 39. Les recueils ne sont certes pas des brûlots anti-chrétiens, mais il me semble incontestable que l'on y trouve ici et là des manifestations radicalement

d'esprit, il implore Dieu de le rendre sodomite, en est un exemple évident³⁶². Ce point est essentiel pour saisir la double portée blasphématoire et licencieuse du libertinage auquel le procès de Théophile cherche à donner un coup d'arrêt, et le fond de dissension philosophique et idéologique qui soutient la démarche des écritures obscènes envisagées dans l'ouvrage.

Il est pourtant vrai que le terme d' « obscénité », tel que Molière en assure la promotion et le succès que l'on sait dans *La Querelle*, est libéré de toute connotation religieuse ; à la différence du blasphème, l'obscénité moderne

anti-chrétiennes. Toute la lecture tentée ici chemin faisant vise à montrer que l'on n'est pas nécessairement tributaire de ce que l'on conteste.

³⁶² Il me semble curieux à cet égard que J. DeJoan s'étonne qu'on ait pu juger blasphématoire le sonnet de Théophile, *op. cit.*, p. 43. Pour ce qui est de l'évaluation du libertinage de Théophile, la déception est grande à la lecture de Guido SABA, *Théophile de Viau : un poète rebelle*, Paris, PUF, 1999. Le libertinage de Théophile apparaît dans cet ouvrage comme une catégorie aussi massive que vague (c'est que, avoue l'auteur, le « courant libertin (...) n'est pas aisé à cerner malgré les études qui lui ont été consacrées depuis une cinquantaine d'année »), qui se justifie pour la production poétique de Théophile par une longue généalogie de sources supposées (Montaigne, Charron, Pomponace, Cardan, Bruno et Lucilio (*sic* !) Vanini, sans oublier les Anciens : Épicure, Lucrèce, Horace, Pline, Sénèque...) mais qui ne sont rien d'autre que des noms (aucune confrontation de textes), et par l'invocation de cadres philosophiques tellement vastes et mal définis que l'on reste pour le moins perplexe. Ainsi, à propos des vers fameux 15-28, incriminés au procès, de *l'Élégie à une Dame* : « ce passage montre clairement que Théophile nie l'existence de la Providence chrétienne et affirme en revanche une conception déterministe qui néanmoins ne s'oppose pas à sa conception de la liberté humaine », *ibid.*, p. 21. Qu'est-ce à dire ? Le commentaire des vers 63-82 de *Au roi* n'apporte aucune réponse : « l'image qu'il donne de lui-même assume une valeur exemplaire ; elle sert à exprimer sa conception libertine de la vie, et, par là sa foi inébranlable dans la liberté humaine qui doit se concilier avec l'acceptation de la loi de nécessité », p. 22. De sorte que l'exégèse est aussi imprécise que la doctrine supposée du poète : « Théophile est parvenu à une sorte de métaphysique de la nature, à un système philosophique aux lignes plutôt *vagues*, et dont les sources précises sont *difficilement discernables*, mais qui est centré indiscutablement sur une certaine idée de la Nature lui permettant d'harmoniser *assez bien* toutes ses autres convictions », p. 218 (je souligne). On

devient une offense purement séculière. C'est sans doute ce qui se joue dans *L'École des femmes* de Molière et déjà dans la très scandaleuse *École des filles*, qui s'installe le plus tranquillement dans une obscénité bourgeoise et familiale, complètement indifférente à la morale religieuse. Mais il s'agit d'un processus qui est loin d'être arrivé à son terme. Comme on le sait, Molière n'a cessé d'être en bute à la double accusation d'obscénité et d'impiété³⁶³, et il est vrai qu'il combattait à la fois sur le front de la (fausse) dévotion et des mœurs.

Il faut signaler à ce propos l'article de François Lecercle qui s'emploie à montrer que dans *L'École des femmes*, et plus encore dans le *Tartuffe* et *Dom Juan*, Molière adopte « une tactique de contamination qui fait de l'obscénité le revers de la bigoterie »³⁶⁴. Il s'agit, dans les trois cas, « de mettre en équivalence excès de dévotion et excès de vice, en sondant le cœur des dévots pour y dévoiler ces pulsions qu'ils censurent le plus violemment »³⁶⁵. Cela est tout particulièrement éclatant dans le fameux épisode du *Tartuffe* où Orgon assiste caché sous la table à la séduction d'Elmire (IV, sc. 4-7), « pour montrer le vrai visage d'une censure qui, sous les rigueurs de l'éthique, cache les fureurs rentrées de la libido » : « ce spectacle scabreux démontre les vertus éminentes

ne saurait bien sûr se satisfaire de tels à peu-près, même si la question du libertinage de Théophile se pose bien.

³⁶³ Cf. le sieur de Rochemont sur *Dom Juan* : « l'impiété et le libertinage se présentent à tous moments à l'imagination », cité et commenté (entre autres) par M. Jeanneret, *op. cit.*, p. 288.

³⁶⁴ François LECERCLE, « Jeux avec la censure : Molière et la stratégie de l'obscène. (A propos de *Tartuffe*, IV, 5) », in François Lecercle, éd., *La Liberté de pensée. Hommage à Maurice Laugaa*, Poitiers, La Licorne, UFR Langues Littératures Poitiers, 2002 (p. 157-184), p. 171. François Lecercle décrit très bien la stratégie de Molière, dans un contexte où l'obscénité ne peut plus se déclarer impunément en mots propres : « relever l'obscénité comme un défi, en cherchant à susciter, dans le public, ces représentations mentales qui bravent la pudeur, mais en prenant bien soin que jamais un mot cru ne soit prononcé. Il s'agit de voir jusqu'où l'on peut aller trop loin », *ibid.*, p. 167.

³⁶⁵ *Ibid.*, p. 172.

d'un art capable de braver les normes de la décence pour le plus grand bien de la morale »³⁶⁶.

Montrer l'obscénité cachée de la censure dévote, ne pouvait pas ne pas porter atteinte à la dévotion comme telle, même si la stratégie consiste bien à laisser la religion de côté pour ne traiter apparemment que des mœurs perverses des dévots dévoyés. Il ne pouvait de toute façon en aller autrement dès lors que les questions de mœurs n'étaient pas encore véritablement dissociées de la question religieuse. Mais il est aussi vrai, comme Joan DeJean le montre fort bien, que se développe une littérature de mœurs qui écarte la religion, une littérature souverainement indifférente au religieux, en même temps que se renforce une censure civile qui portera sur l'atteinte au mœurs indépendamment de l'impiété. L'attention à cette littérature, comme le remarquent Dejoan et Jeanneret, implique de déborder ou de compléter le modèle d'interprétation foucauldien expliquant le discours moderne sur la sexualité à partir de la matrice pénitentielle, en prenant acte de l'existence d'un discours dont le moteur est le désir même de savoir, de nommer et de pratiquer, exacerbé par la censure de la loi et de la langue³⁶⁷.

Enfin, ce qu'il me semble important de souligner, concernant les mœurs tout comme le religieux, est ce que l'on pourrait appeler le trait dominant de la psychologie libertine qui, à mon sens, atteste de son degré de maturité et d'avancement intellectuel : la lutte persistante, d'un bout à l'autre du siècle, contre ce que Guy Patin appelle la « maladie des scrupules », l'esprit de faute, de culpabilité, que certains interprètes cherchent à toute force dans les textes, alors que ces derniers au contraire, le plus souvent (en la matière on ne saurait évidemment généraliser), se présentent comme de véritables actes

³⁶⁶ *Ibid.*, p. 183.

³⁶⁷ Voir Jean-Pierre Dubost qui constate que dans les dialogues de la pseudo Sigea, « la demande de savoir vient de la désirante elle-même, et non d'une quelconque instance de pouvoir », introduction à *L'Académie des dames*, *op. cit.*

thérapeutiques contre la pathologie de la culpabilité dévote³⁶⁸. Madeleine Alcover le fait justement remarquer au sujet de « l'homosexualité » de Cyrano, mais on pourrait multiplier les exemples où, par la dérision systématique des pratiques expiatoires et ascétiques, ou la multiplication des références aux mœurs supposées libres (ou en tous cas moins contraignantes) des anciens païens ou des « sauvages » d'aujourd'hui, il s'agit bien de refuser un monde pratique régit par la notion de péché. Et l'abandon – partiel – des gauloiseries, la montée des bienséances et le renforcement du contrôle et d'abord de l'auto-contrôle sur les mots au fil du siècle, ne modifient pas en profondeur cette disposition fondamentale du libertinage³⁶⁹. Lorsque le vieux Le Vayer, reprend dans l'*Hexaméron rustique* sa digression de jeunesse sur *l'Antre des nymphes*, il prend bien de petites précautions, dissémine et voile quelque peu les obscénités, mais maintient, quant au fond une superbe impudeur³⁷⁰. C'est en cela que le libertinage, si l'on veut maintenir la catégorie – mais il en faut bien une pour désigner cette exigence de liberté qui ne laisse hors d'elle aucun domaine –, témoigne de l'existence dès le XVI^e siècle d'une culture d'affranchis qui investit

³⁶⁸ M. Jeanneret reprend les considérations de Jean Delumeau parlant d'une « névrose collective de culpabilité » atteignant son apogée aux XVI^e et XVII^e siècles, *op. cit.*, chap. 8.

Sur Patin voir la thèse de Laure JESTAZ, *Édition critique de lettres de Guy Patin* (Bibl. nat. de France, Baluze 148). Thèse de l'École des Chartes, 2001. L'auteure reproche à Patin, avec une candeur qui étonne, d'avoir été aveugle « à la renaissance de la foi catholique de ce premier XVII^e siècle » (position de thèse <http://enc.sorbonne.fr>). Pas de doute, l'historienne y voit mieux, et le siècle des saints, une fois encore, est sauvé du péril libertin !

³⁶⁹ Le Molière de *l'École des femmes* ou le La Fontaine des *Contes*, me paraissent en apporter de bons exemples.

³⁷⁰ Voir, La Mothe le Vayer, manuscrit de *l'Antre des Nymphes*, à paraître dans le prochain numéro de la *Lettre Clandestine*. A ce propos, ma lecture diverge de celle de M. Jeanneret, qui écrit des personnages de *l'Hexaméron rustique* : « comme des pécheurs à confesse, ils avouent leur faute, se repentent, mais invoquent tout de même des circonstances atténuantes. Le malaise est palpable [...] Les personnages de La Mothe le Vayer, eux, regardent leur libido avec honte », *op. cit.*, chap. 5, p. 144.

les savoirs et les pratiques, et dont il faudrait montrer comment la pointe s'en perd, pour une grande part, avec l'avènement de l'empire de la vertu promu par le grand courant dominant des Lumières, qui sera si décisif dans les bouleversements politiques de l'Europe moderne. L'ouvrage d'Israel, entre autres, nous fait saisir tout ce que ce courant a pu avoir de réactif par rapport au courant radical, que l'on ne saurait à mon sens séparer de la longue généalogie libertine. C'est pourquoi les travaux à venir devront porter sur cette unité du libertinage philosophique et du libertinage de mœurs, et sur leur progressive déliaison, avec l'apparition de la figure de l'athée vertueux (*versus* le mécréant débauché) et sa longue descendance, jusqu'au libre penseur laïque, professeur des vertus républicaines, qui ne pouvait se retourner qu'avec défiance et désapprobation, sinon même avec dégoût et mépris, sur le libertinage d'ancien régime.

Février 2003